تا اجتهاد

فهرست

سرمقاله ۱
پژوهشی در باب حرمت و حیل ربا ۳
نظریه اصحاب الاجماع و مشایخ ثلاثه ۵۱
تشبه الرجل بالمرأه و المرأه بالرجل ۷۲
مصاحبه ۱۰۵
داستانهایی از علما ۱۱۹
فتاوری ۱۲۶
جدول قرآنی ۱۳۲
جدول تخصصی اطلاعات فقهی و اصولی ۱۳۷

فصل نامه تخصصی «تا اجتهاد» - پیش شماره ی اول - زمستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام
مدیر مسئول: حمیدرضا وکیلی
دبیر تحریریه: سید حسن موسوی
همکاران این شماره: آقایان علیرضا سروش، حسین سالکی، داود عابدی اردکانی، علیمراد مهاجری
طرح روی جلد: روح الله خشنود
صفحه آرایی: سید اسدالله موسوی فرد

آدرس: قم خیابان شهدا (صفائیه) کوچه ۱۹ انتهای کوچه سمت راست مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام
تلفن: ۷۷۴۹۶۹۵ - ۷۷۴۱۵۱۴۰ (۰۲۵۱)

سرمقاله

سید علی شبیری

باسمه تعالی

یکی از مهمترین خواسته هایی که شارع مقدس از مکلفین طلب نموده است "تفقه در دین" است. "تفقهوا فی الدین ..." ، "علیکم بالتفقه فی دین الله ..." ، "لوددت أن اصحابی ضربت رؤوسهم بالسیاط حتی یتفقهوا" و ...

شکی نیست که بخش مهمی از تفقه در دین، فقه به معنای اخص است. یعنی تلاش برای کسب توانایی استنباط احکام از منابع اصلی یکی از بخش های مهم فهم دین را تشکیل می دهد. و البته توانایی هایی که افراد در این تلاش علمی و عملی به کار می بندند آنها را قادر خواهد ساخت که در زمنیه های مختلف دین، فهم صحیحی از شرع مقدس پیدا کنند.

متاسفانه امروزه موانع بسیاری بر سر راه طلاب علوم دینی ایجاد شده که آنها را از رسیدن به قله های علم باز میدارد به گونه ای که خیلی از طلاب قبل از رسیدن به مراحل عالی علمی دچا خمودگی در امر تحصیل می گردند و به فعالیتهای متفرقه می پردازند. بخشی از طلاب هم که تلاش علمی قابل توجهی دارند به علت نظام آموزشی موجود در حوزه ها طوری رشد می کنند که در نهایت تولید علم به معنی واقعی آن بسیار کمتر از آنچه که توقع هست اتفاق می افتد. البته این به معنی نفی فعالیتهای مفید و قابل توجه در حوزه های علمیه نیست بلکه میخواهیم بگوییم که این مقدار تولید علم متناسب با استعداد انسانی و امکانات سخت افزاری موجود نمی باشد.

واضح است که هر شخصی موظف است متناسب با جایگاه و مسئولیتی که دارد برای رفع این نقیصه چاره اندیشی کند. یکی از اموری که در این زمینه بسیار مؤثر است پیدایش مجله های جامع تخصصی است. هر مجموعه تخصصی برای تکمیل فعالیتها و حمایت از پژوهشگران خود باید مجله ای متناسب با اهداف خود داشته باشد. بدیهی است که نتیجه این امر باید ایجاد نشاط علمی در بین پژوهشگران

مجموعه باشد. این مجله باید به گونه ای باشد تا پژوهشگران را با منابع، مطالب، اشخاص، مراکز و ابزارهایی آشنا کند که آنها را در جهت تولید آثار فاخر علمی یاری کند.

بر این اساس مدرسه فقهی امام محمد باقر -علیه السلام- ، تصمیم به ایجاد واحد مجله در معاونت پژوهش گرفت تا تحقیقات و پژوهش های طلاب و اساتید خود را مورد حمایت قرار دهد. این واحد توسط خود طلاب مدرسه اداره و هدایت می شود و این خود یکی از نقاط قوت و قابل اتکا برای بالندگی این بخش می باشد. البته ممکن است به علت عدم احاطه کافی و آشنایی مطلوب با فرایند تولید یک مجله و همچنین کمی تحقیقات و پژوهش های ایده آل نقصهایی از نظر شکلی و محتوایی در شماره های اولیه دیده شود، ولی امیدواریم در اسرع وقت این نقایص کم تر گردد که خود این امر مهم منوط به حمایت طلاب مدرسه، اساتید و مسئولین از فعالیتهای واحد مجله میباشد.

لازم به توضیح است که مجله "تا اجتهاد" ، مجله داخلی مدرسه فقهی امام محمد باقر -علیه السلام- است و هنوز ثبت رسمی نشده است که امیدواریم رشد مجله از نظر کمی و کیفی به گونه ای باشد که این امر در اسرع وقت انجام پذیرد و این مجله به عنوان یکی از مجلات رسمی تخصصی فقه، به گونه ای فعالیتهای خود را دنبال نماید که در آینده ای نه چندان دور به عنوان مرجعی مهم برای پژوهشگران و تشنگان مطالب ناب تخصصی فقه آل محمد -صلوات الله علیه وآله - در آید.

و البته این امری است دست یافتنی که قطعا این مدرسه ظرفیت چنین کاری را دارد.

از خداوند متعال توفیق روز افزون دوستان بخش مجله را خواستاریم و امیدواریم که فعالیت آنها موجب خشنودی امام زمان -عجل الله تعالی فرجه الشریف- گردد.

پژوهشی در باب حرمت و حیل ربا



سید عبدالمحسن آل یاسین
طلبه سال ششم درس خارج - مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

تعریف حیله ی ربا

«حیله» از مادّه ی «حول» به معنای تغییر و دگرگونی است. برخی نیز گفته اند: «حیله در لغت به معنای دستیابی به راه‌های پنهان برای تحصیل غرض می باشد.» [1]

حیله در نصوص، تعریف نشده بلکه در همین معانی لغوی به‌کار رفته است.

شهید ثانی نیز در تعریف حیله می‌فرماید: «مقصود از حیله، دستیابی به اسبابی است که احکام شرعیه بر آن مترتب است، و این اسباب، گاهی حلال و گاهی حرام هستند.» [2]

واضح است که بحث ما در حکم حیله ی ربا، مختص به حیله ایست که بخصوصه دلیل بر حرمتش نداشته باشیم و الا بحثی در حرمتش نخواهد بود، مثل صورتی که شخص برای فرار از قرض ربوی، اقدام به قرض بدون بهره کند ولی در ضمن همان قرض شرط کند که کالایی را به بیشتر از قیمت واقعی اش به طرف مقابلش بفروشد و یا او از طرف مقابل کالایی را به کمتراز قیمتش بخرد که این حیله، خودش از اقسام قرض ربوی است که زیاده ی درآن، حکمی است.

بنابراین حیله در امور شرعی عبارت است از « متوسّل شدن به عملی، به‌منظور تغییر حکم شرعی»، که معمولاً از حیله‌های شرعی برای فرار از یک حکم تکلیفی الزامی یعنی «حرمت» یا «وجوب» استفاده می شود؛ بدین صورت که مکلف می‌کوشد به کمک حیله، حرمت یا وجوب چیزی را از بین ببرد.

اکنون این پرسش مطرح است که انسان چگونه می‌تواند حکم شرعی را تغییر دهد؟

۱. راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق؛ مفردات ص ۲۶۷ و طریحی، ۱۴۰۸ق؛ ج ۱، ص ۵۹۹
۲. عاملی، ۱۴۱۳ق؛ مسالک الافهام ج ۹، ص ۲۰۳

بی‌تردید، انسان حکم شرعی را فقط از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم می‌تواند تغییر دهد. مرحوم آیت الله بهبهانی در این‌باره می‌گوید:«حیله شرعی فقط درباره موضوعات احکام محقق می‌شود، نه خود احکام؛ زیرا احکام به حسب حکم شارع تحقّق می‌یابد.» [3]

به عنوان مثال شخصی که بخواهد حکم وجوب روزه را تغییر دهد باید موضوع این حکم را تغییر دهد و خود را از عنوان « حاضر» خارج کرده و با مسافرت کردن، تحت عنوان « مسافر» قرار دهد.

پس برای فرار از حکم ربا نیز باید کاری انجام شود که موضوعاً از عنوان «ربا» خارج باشد.

پس با توجه به این مقدمه ی کوتاه می توان حیله ی ربا را اینگونه تعریف کرد؛ «حیله ی ربا، عملی است که به منظور تغییر حکم ربا از راه تغییر عنوانی که بر آن منطبق است، انجام می‌شود.»

حال با توجه به اینکه حیله ی ربا می باید به گونه ای باشد که «ربا» بر آن صدق نکند، پس ضرور است به طور مختصر ربا را تعریف کنیم:

از دیدگاه عرف هرگاه در یک طرف پول یا شیئی تملیک شود و طرف دیگر، ملزم به باز پرداخت همان مقدار پول یا شیء به اضافه سود معینی در زمان مشخصی شود، بدون اینکه طلبکار هر گونه ریسک ناشی از نواسانات بازار را بپذیرد، معامله ربوی شکل گرفته است. و در نظر عرف، این معامله می تواند قرض باشد یا بیع یا صلح و یا هبه ی معوضه باشد. پس ربای عرفی دو قسم دارد؛

الف: ربای در قرض؛ یعنی دادن قرض به دیگران به شرط پرداخت اصل سرمایه همراه با زیاده‌ی حقیقی یا حکمی. والبته به تأخیر انداختن زمان پرداخت دین در مقابل افزودن بردین نیز ملحق به همین قسم است.

ب:ربای معاوضی؛ و این در جایی است که یک طرف از عوضین از لحاظ ارزش و قیمت از طرف دیگر بیشتر باشد مثلاً بایع، ده کیلو گندم را که بیست هزار تومان می ارزد، به دوازده کیلو گندم که بیست و دو هزار تومان می ارزد، می فروشد.

نکته: در مواردی که زیاده ی یک طرف از طرف دیگر از لحاظ ارزش نیست بلکه صرفاً از لحاظ حجم یا سایر خصوصیات است [4] عرف این معاوضه را ربا نمی داند اگر چه در شریعت حرام است حال یا از باب تعبّد و یا از این باب که حاشیه ی امنیتی باشد برای صورت بالا که ربای عرفی بر آن صادق است.

۳. وحید بهبهانی، ۱۴۱۹ق،الرسائل الفقهیه؛ ص ۲۴۹ و ۲۵۰

۴. به عنوان مثال بایع، ده کیلو گندم مرغوب را که بیست هزار تومان می ارزد به دوازده کیلو گندم نامرغوب که بیست هزار تومان میارزد، به صورت نقد بفروشد

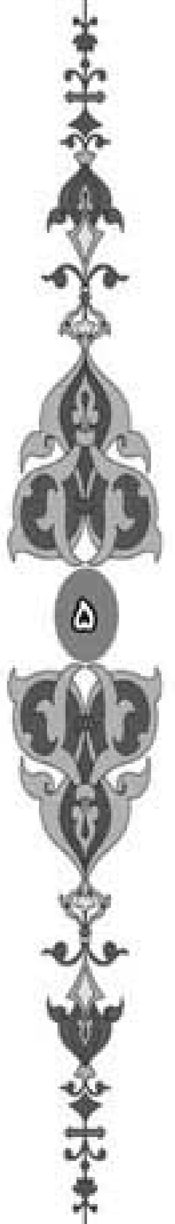
مرحوم امام نیز پس از اینکه ربای محرّم در اسلام را بر دو قسم معاوضی و قرضی تقسیم می کنند و این مطلبی را که تحت عنوان «نکته» بیان شد متذکّر می شوند [5] اما حیله نسبت به این قسم از ربای معاوضی همان طور که بعداً خواهیم گفت جایز است و کاملاً بر طبق قواعد است و هیچکدام از ادله ی قائلین به حرمت حیله ی ربا، در این شقّ از حیله نمی آید علاوه بر اینکه روایات متعددی نیز در جواز این قسم از حیله وارد شده که بعداً ذکر خواهد شد.

برای تغییر عنوان ربا چند صورت متصور است:(اقسام حیله ی ربا)

۱. اینکه طرفین برای تخلّص از ربا یک معامله و یا چند معامله ی کاملاً صوری و ظاهری انجام دهند مثلاً به جای قرض پول به صورت ربوی، از کلمه ی بیع استفاده کنند؛ مثلاً صاحب اسکناس می گوید:«این صد هزار تومان را به تو فروختم در مقابل صد و بیست هزار تومانی که یک ماه بعد به من می دهی» در حالی که اصلاً قصد جدی به بیع و انشاء «تملیک عینٍ بعوضٍ» نداشته باشند و یا در مثال فروش اقساطی که در بانک ها رایج است و یا در بیع العینة (بیع نقد و نسیه در یک مجلس [6]) بدون آن‌که به واقع خرید و فروش و نقل و انتقال ملکیت را قصد کنند، این عملیّات را انجام دهند به گونه ای که قصد جدی و مرتکز ذهنی آنها همان قرض ربوی باشد و به آثار و احکام بیع پایبند نباشند اگر چه به صورت فرمالیته از این عملیات استفاده میکنند و یا مثلاً در«حیله ی کارمزد» هیچ قصدی نسبت به عقد اجاره و یا جعاله ندارند و یا درحیله ی «ضمّ ضمیمه » [7] قصد جدی به بیع نداشته باشند و همچنین در سایر حیله های ربا. و برای رعایت اختصار، از این قسم تعبیر به «صورت اول» می کنیم.

بررسی این صورت:

اگرچه برخی از بزگان این صورت را در شمار صورحیله ی ربا ذکر کرده اند [8] لکن به نظر می رسد این صورت تحت عنوان «ربا» قرار می گیرد نه « حیل ربا» و بعید است احدی از مجوزین حیل ربا، این صورت را جایز بداند.



۵. کتاب البیع (خمینی، سید روح الله موسوی)، ۵ جلد، ج۲،ص:۵۴۱ و۵۴۲.
۶. مثلاً فردی به قصد آن‌که یک ملیون تومان به دیگری قرض دهد و بیست درصد ربا بگیرد، در ظاهر کالایی را به قیمت یک ملیون تومان از او نقد بخرد و همان کالا را به او به یک میلیون و دویست هزار تومان نسیه بفروشد.
۷. مثل فروش قوطی کبریت به چندین برابر در ضمن قرض
۸. حیله‌های شرعی و چاره جوئی‌های صحیح(شیرازی، ناصر مکارم، ، در یک جلد، ص: ۲۰

۲. اینکه قصد جدی نسبت به آن معامله ی حیله ای داشته باشند، و این خود به دو صورت است؛

۱. ۲) یا آن حیله تک عقدی است مثل اینکه صاحب پول به جای قرض پول، آن را بفروشد به بیشتر و قصد جدی به بیع نیز داشته باشد و یا آن را به بیشتر صلح کند، و این شقّ هم بر دو گونه است؛

الف. یا به گونه ایست که عرف، باز هم حقیقت و روح حیله را همان قرض ربوی می بیند و مورد معامله به گونه ایست که عرف، غیر از قرض را در آن بر نمی تابد مثل اینکه در هر دو طرف بیع، پول رایج یک کشور باشد که یکی پولش را به زیاده به دیگری می فروشد که عرف می گوید این همان قرض ربوی است.و از این قسم تعبیر به «صورت دوم» می کنیم.

ب. و یا به گونه ایست که عرف، بیع را در آن می پذیرد؛ مثل این که شخص، به جای آن که یک ملیون تومان قرض دهد و یک ملیون و دویست پس بگیرد، یک ملیون را به صورت نسیه، در مقابل هزار دلار مثلاً می فروشد (برفرض، هزار دلار، یک ملیون و دویست هزار تومان می ارزد) که در این شقّ واقعاً خرید و فروش هم جا دارد. از این قسم تعبیر به «صورت سوم» میکنیم.

۲. ۲) یا آن حیله متشکّل از چند عقد است و این صورت نیز بر دو قسم است؛

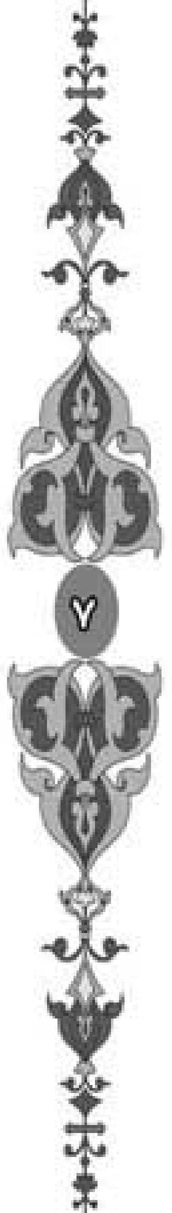
الف. این دو یا چند عقد، مشروط به هم انجام شوند(یعنی یک عقد به شرط انجام شدن عقد دیگر صورت می گیرد) و این قسم نیز دو فرض دارد؛

۱.الف) هیچکدام از لوازم و احکام آن حیله ظاهر نشود و ثمره ی عملی نداشته باشد به عنوان مثال در همان فروش نقد و نسیه، اگر شخص قصد جدی نسبت به بیع و لوازم آن داشته باشد (یعنی وقتی کالایی را از شخص طالب پول، به صورت نقد می خرد تا دوباره به خود شخص به صورت نسیه به بیشتر فی المجلس بفروشد، واقعاً قصد بیع می کند و لوازم آن را هم می پذیرد مثلا قبول دارد که اگر یک لحظه قبل از معامله ی دوم – که همان بیع نسیه ای باشد- کالا تلف شود، از جیب او رفته باشد و یا اگر طالب پول، بعد از معامله ی دوم خواست به واسطه ی خیار مجلس مثلاً آن معامله ی نسیه ای را فسخ کند، این شخص اعتراضی ندارد و همچنین سایر احکام بیع) لکن بیع، هیچکدام از آثارش

ظاهر نشود مثلاً درعقد نسیه اسقاط کافّه ی خیارات کنند و یا فاصله ی زمانی بین دو معامله ی نقد و نسیه به قدری کم باشد که احتمال تلف ازدید عرف نزدیک به صفر برسد؛ که در این فرض این شخص سود خود را تقریباً به صورت تضمینی برده و عملاً این پروسه و این عملیات هیچ فرقی با قرض ربوی از این حیث ندارد.[۹]

از این قسم تعبیر به «صورت چهارم» می کنیم.

۲.الف) اینکه طرفین قصد جدی داشته باشند و به لوازم و احکام آن معامله ی حیله ای نیز ملتزم باشند و این حیله به گونه ای باشد که لوازم و احکام آن ظاهر می شود و ثمره ی عملی داشته باشد؛ فرض کنید زید می‌خواهد شش ملیون تومان به عمرو بدهد و پس از یک سال هفت ملیون و دویست هزار تومان از او بگیرد. و برای فرار از ربا این حیله را به کار برد که ماشین عمرو را به شش میلیون نقد بخرد، به‌شرط آن‌که همان ماشین را به عمرو در ازای ماهانه پانصد هزار تومان اجاره به شرط تملیک دهد، در این صورت عنوان بیع به شرط «اجاره به شرط تملیک» بر آن منطبق می‌شود. در این‌صورت اگر قصد بیع و اجاره صوری نباشد، آثار آن با آثار قرض ربوی بسیار متفاوت است؛ زیرا در این مدت ماشین در ملک زید است و عمرو در جایگاه موجر امین است؛ پس هر گونه خسارت غیرعمدی که متوجه ماشین شود، بر عهده ی زید است و اگر ماشین به‌علّت سماوی تلف شود، عمرو ضامن نیست. و یا مثل قرارداد «مضاربه، به شرط عدم فسخ و پرداخت علی الحساب و مصالحه ی به بخشش در آخر کار»[۱۰]؛ که شخص، برای آنکه حتماً به سود برسد این دو عقد (مضاربه و مصالحه) را مشروطاً به یکدیگر انجام می دهد.[۱۱]



---

۹. و یا مانند حلیه ی ربا در تسهیلات جعاله که در این روش، بانک باید در مقابل مبلغی معیّن که به‌صورت اقساط پرداخت می‌شود، انجام عملی را متعهد شده (جعاله اوّل) سپس آن را با قرارداد جعاله دیگری به عامل (پیمانکار) واگذارد. در برخی موارد، بانک مشتری را وکیل انعقاد قرارداد برای جعاله دوم می‌کند و مشتری در جایگاه وکیل بانک، جعل لازم را برای انعقاد جعاله دوم از بانک می‌گیرد. گاه مشتری از ابتدا قصد دارد قرض با بهره بگیرد؛ از این‌رو از ابتدا قصد جدی درباره جعاله اوّل یا دوم ندارد که این همان صورت اول می شود و گاهی نیز علی رغم قصد جدی به جعاله، این جعاله ی اول را مشروط به جعاله ی دوم انجام می دهند بدین جهت پول دریافتی را در زمینه‌های دیگر مصرف می کند. یکی از مدیران عامل سابق بانک در این‌باره می‌گوید: در حال حاضر، اغلب بانک‌ها تحت عنوان جعاله وجه نقدی را می‌پردازند؛ سپس مبلغ اوّلیه را به اضافه سود مقرر در اقساط معیّن از مشتری دریافت می‌کنند.

۱۰. اینکه در این مضاربه اثر ظاهر می شود به این خاطر است که عامل در هر صورت حقّ فسخ عقد مضاربه را دارد حتی در صورت شرط عدم فسخ در عقد لازم خارج؛ فلذا هر وقت احتمال زیان و یا بی نتیجه بودن عمل خود را داد حق فسخ دارد.

۱۱. و یا مثل حیله ی بیع‌الخیار که قرض‌گیرنده به جای این‌که یک ملیون با بیست در صد بهره برای یک سال از فردی قرض بگیرد، ماشین خود را به بیع‌الخیار به بایع می فروشد به این ترتیب که بگوید ماشین را به تو می‌فروشم به‌شرط آن‌که اگر پس از یک سال یک ملیون تومان را برگرداندم ماشین از آن من باشد. قرض‌دهنده (مشتری) نیز می تواند ماشین خریداری شده را به دویست هزار تومان به فرد ثالث یا به فروشنده اجاره دهد و به این ترتیب به هدف خود از قرض ربوی نایل شود. مشهور فقیهان اهل تسنن می گویند: ثمن این بیع همان پولی است که قرض داده می‌شود و منفعت مبیع همان بهره قرض است؛ پس این معامله حیله ربا و حرام است.

و از این قسم تعبیر به «صورت پنجم» می کنیم

ب. این دو یا چند عقد، مشروط به هم انجام نشوند اگر چه داعی و انگیزه ی طرفین معامله، صرفاً فرار از حیله¬ی ربا و رسیدن به همان نتیجه ی ربا است مثلاً در همان مثال «بیع نقد و نسیه»، شخص «نیازمند» به سراغ شخص «صاحب پول» می آید و درخواست پول می کند و صاحب پول هم که می داند طرف مقابلش نیاز به پول دارد به او می گوید: ماشین خود را به من نقداً به شش ملیون بفروش و من هم دو مرتبه به صورت نسیه آن را به هفت ملیون به تو می فروشم پس صاحب پول، دیگر لازم نمی بیند که بیع اول (بیع نقد) را مشروط به بیع دوم کند زیرا می داند نیازمند، هم ماشین خود را لازم دارد و هم پول را پس حتماً به هر دو معامله تن خواهد داد. [12] و از این قسم تعبیر به «صورت ششم» می کنیم.

آرای فقهاء در مورد حکم حیله های ربا :

حیله های ربا از دو جهت باید بررسی شوند:

جهت اول، حکم وضعی (صحت و بطلان آن‌ها) و جهت دوم، حکم تکلیفی (حلیت یا حرمت آنها)

آرای فقهاء در مورد حکم حیل ربا از جهت صحت و بطلان:

بیشتر فقیهان معتقدند به کارگیری حیله در معاملات ربوی صحیح است، [13]

در مقابل سید مرتضی، و محقق اردبیلی[14] و محقق بهبهانی [15]حیله‌های ربا را مطلقاً باطل می‌دانند. مرحوم امام (ره) نیز در حیله¬ی ربای معاملی تفصیل می دهد بین موردی که زیاده، موجب تفاوت در ارزش و قیمت نباشد که حیله در این مورد صحیح است و بین موردی که زیاده در یک طرف، موجب افزایش قیمت آن نسبت به طرف دیگر شود؛ که حیله باطل است.اما ایشان حیله در ربای قرضی را مطلقاً باطل می شمارد. [16]

---

۱۲ . نکته مهمی که در اینجا باید به آن توجّه داشت، تفاوت شرط و انگیزه است؛ شرط آن است که جزء قرارداد معامله باشد، یا صریحا و در موقع قرارداد و یا به صورت مبنی علیه العقد، که شرطها قبل از عقد مطرح شود و عقد بنابر آن خوانده شود و به هر حال جزء قرارداد است، اما داعی (انگیزه) آن است که چیزی ضمن قرارداد ذکر نشود و حق طلبکاری نداشته باشد، ولی توجه به آن، انگیزه او در انجام کار است، در حالی که هیچ شرطی، نه صریحا و در متن قرارداد و نه به صورت شرط مبنیٌ علیه العقد ذکر نشده است.

۱۳ . شرائع الإسلام،۲: ۴۱،مسالک الأفهام،۱: ۱۶۰، الحدائق الناضرة،۱۹: ۲۶۹،مفتاح الکرامة،۴: ۲۲۷،جواهر الکلام،۲۳: ۳۹۱-۳۹۶.

۱۴ .مجمع الفائدة والبرهان ،۸: ۴۸۸. البته ایشان در قسمتی از کلام خود می فرماید:«ینبغی الاجتناب عن الحیل مهما أمکن، و إذا اضطرّ یستعمل ما ینجیه عند اللّه» لکن ما این کلام ایشان را به عنوان تفصیلی در مسأله حساب نکردیم زیرا عنوان «اضطرار» عنوان ثانوی است در حالی که ما در این نوشته، در صدد تبیین حکم «حیله¬ی ربا» به عنوان اولی آن می باشیم.

۱۵ .الرسائل الفقهیة (للوحیدالبهبهانی)،ج۱،ص: ۲۴۶

۱۶. کتاب البیع (للإمام الخمینی)،ج۲،ص: ۵۵۶-۵۴۶

آرای فقهاء در مورد حکم حیل ربا از جهت حلیت وحرمت

برخی از عامه گفته اند: اگر شخص، حیله را مقدمه برای ارتکاب حرام قرار دهد، جایز نیست. دلیل آن نیز این قاعده عقلی است که مقدمه حرام اگر به قصد دستیابی به حرام انجام شود، حرام است. [۱۷]

برخی نیز حرمت حیل را از رهگذر ربا بودن حیل ربا اثبات کرده اند یعنی چون حیله ی ربا را موضوعاً ربا می دانند پس حکم ربا را نیز در آن ثابت می دانند.

مقتضای قاعده و اصل اولی در مسأله:

اصل اولی در مسأله نیز از دو جنبه ی تکلیفی و وضعی باید مدّ نظر قرار گیرد؛

اصل اولی ازحیث حکم تکلیفی:

اگر در موردی از موارد حیل ربا شک کنیم که آیا حلال است یا حرام و دلیل اجتهادی بر هیچ کدام نیافتیم، مسلّماً حکم به حلّیت خواهد شد؛ زیرا شکّ در اصل تکلیف است و اصل عملی در این موارد برائت می باشد.

اصل اولی ازحیث حکم وضعی:

اگر در موردی از موارد حیل ربا از حیث صحت و بطلان شک کنیم یعنی ادلّه ی بطلان را درآن مورد تمام ندانیم و با این حال دلیل اجتهادی بر صحت آن نیز نیابیم، حکم به صحت آن معامله ی حیله ای خواهیم کرد نه بطلان.

ممکن است توهم شود که اصل در معاملات در فرض شک، بطلان است به خاطر جریان «اصالة الفساد» که نوعی استصحاب است (استصحاب عدم حدوث اثر مطلوب از معامله.)

ولی جواب از این توهم روشن است؛ چرا که این حیله ها بالأخرة در قالب یک یا چند معامله ای که در شریعت کلّیت آن امضاء شده انجام می شود مثل بیع و یا اجاره و یا هبه و یا جعاله و یا مضاربه و..

کلام مرحوم امام نیز در جواب به مشهور که حیل را تجویز کرده اند، اشاره به همین اصل مذکور دارد؛

«بل یمکن أن تکون فتوی جمع منهم لأجل توهّم کونه موافقاً للقاعدة؛ فإنّه بیعٌ و عقد و تجارة» [۱۸]

البته به نظر ایشان اصلاً نوبت به این اصل اولی نمی رسد و همان علل تحریم ربا در آنها نیز جاری

۱۷. سرخسی، ۱۴۰۶ق: ج ۳۰، ص ۲۰۹؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۳۱۶

۱۸. کتاب البیع (للإمام الخمینی)ج۲،ص: ۵۴۶

است اما در اینکه مقتضای قاعده و اصل اولی، صحت است با مشهور نزاعی ندارد.

پس اگر در موردی شک کردیم و ادلّه ی بطلان حیله را در آن تمام نیافتیم، اصل اولی، صحّت خواهد بود.

دلایل بطلان حیله‌های ربا:

دلیل اول: ربا بودن حیل ربا از دیدگاه عرف

لازم است به این نکته توجه شود که ربا یک حقیقت شرعیه ندارد بلکه ربا مفهومی است عرفی که سالیان متمادی در میان بشر رایج بوده و طبق آیات نورانی قرآن در شریعت حضرت موسی نیز حرام بوده است. [19] پس شارع مقدس همین ربای عرفی را تحریم فرموده و اصطلاح جدیدی برای آن جعل نکرده است.

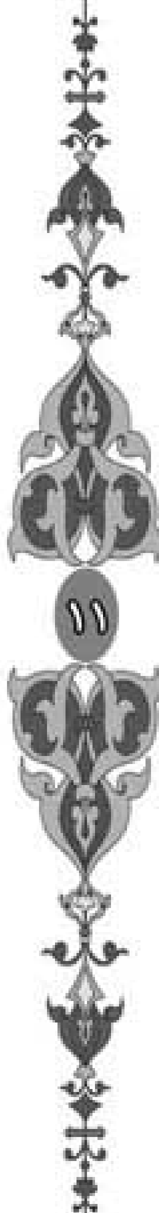
> بی‌تردید، انسان حکم شرعی را فقط از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم می‌تواند تغییر دهد. مرحوم آیت‌الله بهبهانی در این‌باره می‌گوید:«حیله شرعی فقط درباره موضوعات احکام محقق می‌شود، نه خود احکام؛ زیرا احکام به حسب حکم شارع تحقّق می‌یابد.

البته در بعضی موارد شارع از باب حکومت در آن‌چه که عرف از یک عنوان می‌فهمد تصرف نموده در آن توسعه می دهد یا آن را تضییق می کند یعنی مثلاً چیزی را که عرف آن را ظلم نمی داند از مصادیق ظلم به حساب می آورد و یا بر عکس چیزی را که عرف آن را از مصادیق ظلم می داند غیر ظالمانه تلقی می کند. [20]

---

۱۹ . وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ وَ أَعْتَدْنا لِلْكافِرينَ مِنْهُمْ عَذاباً أَليماً (النساء : ۱۶۱)

۲۰ . در مورد ربا هم می‌توان ربای معاملی (در قرضی که زیاده در یک طرف موجب افزایش قیمتش از طرف دیگر نگردد) را از باب توسعه در مفهوم ربا دانست یعنی عرفاً ربای معاملی را در این فرض، ربا نمی‌داند اما شارع آن را جزو ربا دانسته و بدین طریق حکم ربا را بر آن تسری داده است. و از آن طرف مواردی هم هست که شارع از باب تضییق، مواردی را از ربای عرفی خارج کرده است مثل ربا گرفتن مسلمان از کافر.



به نظر عرف «حیل ربا» نیز ربا می باشد زیرا از منظر عرف هرگاه در یک طرف پول یا شیئی تملیک شود و طرف دیگر، ملزم به باز پرداخت همان مقدار پول یا شیء به اضافه سود معینی در زمان مشخصی شود، بدون اینکه طلبکار هر گونه ریسک ناشی از نواسانات بازار را بپذیرد، معامله ربوی شکل گرفته است و این معامله می تواند با یک عقد (مثل قرض یا بیع یاصلح ویا هبه ی معوضه) یا دو عقد به هم پیوسته که منعقد شدن یکی در ضمن دیگری (به صراحت یا به طور ارتکازی) شرط شده باشد به وجود آید.

ربا دانستن حیله های ربا توسط عرف می‌تواند مناشئ مختلفی داشته باشد از جمله این موارد:

ممکن است عرف به این جهت که حیله های ربا را صوری می داند و حیله های ربا را یک بازی تلقی می‌کند که در آن کما کان قصد قرض همراه با زیاده موجود است موضوع ربا را صادق می‌داند.

و ممکن است عرف حتی در فرضی که قصد جدی نسبت به حیل وجود دارد به این خاطر حیله را ربا می داند که آگاه است در موارد حیل ربا، یک معامله با یک نتیجه مشخص بیشتر وجود ندارد که حقیقت آن قرض به شرط زیاده است. این که در یک عقد، تحقق بلافاصله‌ی عقد دیگری شرط شده باشد که در موارد حیله‌های دو عقدی وجود دارد از دید عرف یک معامله(یک فرآیند معاملی) به حساب می‌آید و یا تغییر عنوان در حیله‌ی تک عقدی مثل فروش نسیه اسکناس حقیقت قرض ربوی را تغییر نمی دهد چرا که عرف مورد قرض و مورد بیع را به خوبی می‌شناسد.

و ممکن است عرف به این جهت موضوع ربا را صادق می داند که به آثار و نتایج ربا و فرق آن با کار و کسب متعارف واقف است و می فهمد که ربا کسب درآمد راحت و بی درد سر و بدون ریسک است اما کار و کسب یا سرمایه گذاری متعارف پر دغدغه تر و مشکل‌تر و کاملاً متفاوت است.

اما چرا بسیاری از فقها به این نکته توجه ننموده اند و حیل ربا را خارج از عنوان ربا تصور کرده اند؟ باید گفت ممکن است حیل ربا را بعضی موضوعاً جزو ربا بدانند ولی به خاطر برداشتی که از روایات

به نظر عرف «حیل ربا» نیز ربا می باشد زیرا از منظر عرف هرگاه در یک طرف پول یا شیئی تملیک شود و طرف دیگر، ملزم به باز پرداخت همان مقدار پول یا شیء به اضافه سود معینی در زمان مشخصی شود، بدون اینکه طلبکار هر گونه ریسک ناشی از نواسانات بازار را بپذیرد، معامله ربوی شکل گرفته است و این معامله می تواند با یک عقد (مثل قرض یا بیع یاصلح ویا هبه ی معوضه) یا دو عقد به هم پیوسته که منعقد شدن یکی در ضمن دیگری (به صراحت یا به طور ارتکازی) شرط شده باشد به وجود آید.

یا آیه شریفه «احل الله البیع و حرم الربا» دارند حکماً از حکم ربا خارج کنند اما در مواردی که فقها حیل ربا را موضوعاً جزو ربا ندانسته اند دلیل عمده‌ی آن می تواند این موارد باشد:

الف. تمرکز و جمود بر عنوان «قرض» زیرا در بعضی روایات، قرض به شرط منفعت ربا شمرده شده[۲۱]

ب. مستقل تصور نمودن معاملات تشکیل دهنده‌ی هر حیله از هم.

ج. وجود آیه و روایاتی که آن‌ها را مجوز حیل دانسته اند؛ که در آینده مفصّلا به آن ها می پردازیم.

اشکال: عرف حقیقتاً حیل را مصداق ربا نمی داند بلکه ربا و حیل آن را دارای نتیجه ی یکسان می شمارد.

جواب: در این مورد داشتن نتیجه یکسان کاشف از وحدت موضوع است چرا که عرف ربا را طبق تعریفی که گذشت یک امر حقیقی می داند نه یک امر صرفاً اعتباری که با تعدد عقود و یا تغییر عنوان در حقیقت آن تغییر حاصل شود. این مطلب زمانی به خوبی درک می شود که به این نکته توجه شود که عرف عقود متعدد حیل را یک معامله می داند. و مراجعه به معادل های ربا در زبانهای دیگر و پرسش از اهل آن زبانها به فهم ما از قضاوت عرف در مورد ربا بودن یا ربا نبودن حیله ربا کمک می کند.

نقد وبررسی این دلیل

این دلیل اَخصّ از مدعا می باشد؛ زیرا نسبت به همه ی انواع حیل تمام نیست و در سه مورد عرف

۲۱ . یقول یعقوب بن شعیب أحد أصحاب الإمام الصادق (علیه السلام) «سألته عن الرجل یسلم فی بیع أو تمر عشرین دیناراً أو یقرض صاحب السلم عشرة دنانیر أو عشرین دیناراً قال: لایصلح إذا کان قرضاً یجرّ شیئاً فلایصلح»

حقیقةً حکم به ربا بودن نمی کند و بین آنها و ربا فرق می بیند که عبارتند از:

-۱ نوع دوم از صورت «۱. ۲» یعنی «صورت سوم»؛ که قصد جدی باشد و آن حیله تک عقدی باشد و عرف، حقیقةً عنوان دیگری غیر از قرض را در آن مورد می پذیرد مثل فرار از قرض ربوی به وسیله ی خرید و فروش ارز

-۲ نوع دوم از قسم «الف» از صورت «۲. ۲» یعنی «صورت پنجم»؛ که قصد جدی باشد و حیله، چند عقد مشروط به هم باشد و اثر وثمره ی آن معامله ی حیله ای نیز ظاهر شود و کالعدم نباشد.

-۳ قسم «ب» از صورت «۲. ۲» یعنی «صورت ششم»؛ که قصد جدی باشد و حیله، چند عقدی باشد ولی اصلاً مشروط به هم نباشند.

که در این سه نوع از حیله، عرف تعریف خود از ربا را صادق نمی بیند.

دلیل دوم: تنافی با علت یا حکمت‌های تحریم ربا

بحث از حکمت یا علت های تحریم ربا برای تسری حکم حرمت ربا به حیل آن، در فروضی است که عرف آنها را موضوعاً ربا نداند و گرنه بدون شک حکم ربا چه از جهت وضعی و چه تکلیفی بار می شود. [۲۲]

مرحوم امام در این باره می گوید: «حیله ها نمی تواند موضوع ربا را از تحت علت هایی که در کتاب و سنت برای تحریم ربا ذکر شده است، مانند ظلم، فساد اموال و تعطیل تجارات، خارج سازد؛ مثلا، اگر قرض یک ساله با بهره ی ٪۲۰ ظلم است، همان طور اگر به حیله متوسل شود و ۱۰۰ دینار را به ۱۲۰ دینار به صورت نسیه، به مدت یک سال بفروشد، باز هم بدون شک، ظلم و فساد اموال و... تحقق می یابد.

چنانچه با ضمّ ضمیمه نیز این مفاسد از بین نرفته و به جای خود باقی است.

اگرگفته شود: ظلم و فساد و سایر موارد مذکور در آیات و روایات، حکمت حکم است نه علت آن [۲۳] تا حکم حرمت دائر مدار آنها باشد و حتی در فرض به کار گیری حیله هم حکم به حرمت شود.



---

۲۲ . از جمله فقیهانی که به این دلیل تمسک جسته اند مرحوم مقدس اردبیلی رحمه الله است، ایشان می فرمایند « و ینبغی الاجتناب عن الحیل مهما امکن، ... لما عرفت من علة تحریم الرّبا» (مجمع الفائدة والبرهان ۸: ۴۸۸)

۲۳ . «علّت حکم» چیزی است که حکم دایر مدار آن است، یعنی هرجا علّت باشد، حکم هم خواهد بود، و هرجا علّت نباشد، حکم هم نخواهد بود، ولی «حکمت حکم» چیزی است که غالبا همراه حکم هست و گاهی هم از آن جدا می‌شود، یعنی بعضی از اوقات علی رغم این که حکمت وجود ندارد، ولی حکم هست. پس علت حکم هم معمم است و هم مخصص است بر خلاف حکمت که نه معمم است و نه مخصص، البته نا گفته نماند برخی از بزرگان حکمت را هم معمم می دانند.

در پاسخ می گوییم: این مطلب را قبول داریم ولی این تنها باعث می شود که تخصیص و تقیید عمومات ربا ممکن باشد نه اینکه بتوان به طور کلی، با دلالت آیات و روایاتی که حکمت حکم را بیان می کند مخالفت ورزید؛ وقتی حکمت حرمت، ظلم و فساد باشد، تجویز حیل ربا در تمام موارد، به گونه ای که هیچ موردی باقی نماند، جایز نیست، زیرا مستلزم لغویّت در جعل حکم است، به عبارت دیگر شارع نمی تواند به واسطه ی تجویز حیل ربا، ظلم و افساد در اموال را تجویز کند زیرا در همه ی موارد ربا، حیله ی آن هم ممکن است و اگر روایاتی موهم این معنایند، چون مخالف کتاب و سنت اند، باید کنار گذاشته شوند.» [۲۴]

حکمت‌های ذکر شده در روایات:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّحَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا ع كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ عِلَّةُ تَحْرِيمِ الرِّبَا إِنَّمَا نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ كَانَ ثَمَنُ الدِّرْهَمِ دِرْهَماً وَ ثَمَنُ الْآخَرِ بَاطِلاً فَبَيْعُ الرِّبَا وَ شِرَاؤُهُ وَكْسٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرِي وَ عَلَى الْبَائِعِ فَحَظَرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ الرِّبَا لِعِلَّةِ فَسَادِ الْأَمْوَالِ كَمَا حَظَرَ عَلَى السَّفِيهِ أَنْ يُدْفَعَ إِلَيْهِ مَالُهُ لِمَا يُتَخَوَّفُ عَلَيْهِ مِنْ إِفْسَادِهِ حَتَّى يُؤْنَسَ مِنْهُ رُشْداً فَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ حَرَّمَ اللَّهُ الرِّبَا وَ بَيْعَ الدِّرْهَمِ بِدِرْهَمَيْنِ يَداً بِيَدٍ وَ عِلَّةُ تَحْرِيمِ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ لِمَا فِيهِ مِنَ الِاسْتِخْفَافِ بِالْحَرَامِ الْمُحَرَّمِ وَ هِيَ كَبِيرَةٌ بَعْدَ الْبَيَانِ وَ تَحْرِيمِ اللَّهِ تَعَالَى لَهَا وَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنْهُ إِلَّا اسْتِخْفَافاً بِالْمُحَرَّمِ لِلْحَرَامِ وَ الِاسْتِخْفَافُ بِذَلِكَ دُخُولٌ فِي الْكُفْرِ وَ عِلَّةُ تَحْرِيمِ الرِّبَا بِالنَّسِيئَةِ لِعِلَّةِ ذَهَابِ الْمَعْرُوفِ وَ تَلَفِ الْأَمْوَالِ وَ رَغْبَةِ النَّاسِ فِي الرِّبْحِ وَ تَرْكِهِمُ الْقَرْضَ وَ صَنَائِعَ الْمَعْرُوفِ وَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفَسَادِ وَ الظُّلْمِ وَ فَنَاءِ الْأَمْوَالِ.» [۲۵]

۲۴. کتاب البیع، ج ۲ ص ۴۰۹ و ۴۱۰.
۲۵. وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب الرّبا، باب ۱، حدیث ۱۱.

رغبة الناس فی الربح و تجمید العواطف :

یکی از مفاسد ربا طبق روایت، این است که مردم میل به سود پیدا کرده سودگرایی در آنها باب می شود.

سؤال: مگر سود و میل به آن، امر ناپسندی است؟

جواب: انسان گاهی در مقام و موقعیت امرار معاش است؛ پس طبیعی است که به معاملات و کارهای سودآور روی آورد مثلاً تجارت کند یا مضاربه و ...انجام دهد تا ربح کسب کند؛ خوب واضح است که جلب سود در این مقام کار ناپسندی نیست و اصلاً هدف در این مقام به دست آوردن سود است.

اما گاهی شخص در مقام رفع گرفتاری و مشکل دیگران است که در اینجا رغبت به کسب سود، مطلوب شارع مقدس نمی باشد و او دوست می دارد شخص بدون گرفتن سود مشکل برادر مؤمن خود را حل کند اما اگر پدیده ی ربا رائج شود، مردم حتی در مقام رفع گرفتاری دیگران نیز در فکر جلب سود خواهند بود به گونه ای که اگر شخص، پولی را به دیگری قرض دهد و سودی نگیرد، کار او را سفهی قلمداد می کنند.

ترک تجارات :

«انّه لو کان الرّبا حلالا، لترک النّاس التّجارات؛ اگر ربا حلال بود، مردم تجارت و کار و کسب را رها می‌کردند». [26]

طبق این روایت، یکی از فلسفه‌های تحریم ربا، جلوگیری از مفتخواری، رواج تجارت و کار و کسب است، و روشن است که با به کار بردن حیله‌های شرعی فرار از ربا، نه تنها تجارت رواج پیدا نمی‌کند، بلکه تعطیل خواهد شد.

ترک اصطناع معروف یا صنائع معروف

هشام بن سالم حکمت سوم تحریم ربا را از حضرت امام صادق علیه السّلام چنین نقل می‌کند: «انّما حرّم اللهّ الرّبا کیلا یمتنعوا من صنایع المعروف؛ خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از قرض الحسنه امتناع نورزند [27]

۲۶. وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الرّبا، باب ۱، حدیث ۸.
۲۷ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الرّبا، باب ۱، حدیث ۹؛ روایات ۲ و ۴ و ۱۰ و ۱۱ همین باب نیز مانند این حدیث است.

رباخواری باعث نابودی عواطف و احساسات انسانی می‌شود، و این سبب می‌شود که مردم به همدیگر قرض الحسنه، هدیه، صدقه، و یا سایر کمک های تبرّعی ندهند. شارع مقدّس برای جلوگیری از این مطلب، رباخواری را تحریم نموده است، و روشن است که با به کار بردن حیله‌های شرعی ربا، نه تنها قرض الحسنه گسترش نمی‌یابد، بلکه کمتر کسی حاضر به پرداخت آن به نیازمندان می‌شود!

فساد اموال

«و علّة تحریم الرّبا ...، و لما فیه من فساد الاموال .... فحرّم اللهُ عزّ و جلّ علی العباد الرّبا، لعلّة فساد الاموال، کما حظر علی السّفیه ان یدفع الیه ماله، لما یتخوّف علیه من فساده ...؛ (امام هشتم علیه السّلام در جواب یکی از سؤالات کتبی محمّد بن سنان نوشت) علّت تحریم ربا، مفاسدی که بر اثر آن در اموال پیش می‌آید، می‌باشد .... بنابراین خدا ربا را حرام کرد به خاطر این که موجب فساد اموال می شود، همان طور که ممنوع کرد که اموال انسان سفیه به او سپرده شود، چون سفیه اموال خود را ضایع و فاسد می‌کند.» [۲۸]

حیله ها نمی تواند موضوع ربا را از تحت علت هایی که در کتاب و سنت برای تحریم ربا ذکر شده است، مانند ظلم، فساد اموال و تعطیل تجارات، خارج سازد؛ مثلا، اگر قرض یک ساله با بهره ی ٪۲۰ ظلم است، همان طور اگر به حیله متوسل شود و ۱۰۰ دینار را به ۱۲۰ دینار به صورت نسیه، به مدت یک سال بفروشد، باز هم بدون شک، ظلم و فساد اموال و... تحقق می یابد.

و این فلسفه ی فساد اموال و سفاهت، با حیله‌های ربا، مثل ضمیمه کردن یک سیر نبات و فروختن آن به چند صد برابر قیمت واقعی، نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه معامله را سفیهانه‌تر می‌کند!!

ظلم

در آیه ی ۲۷۹ سوره ی بقره، ذیل بحث ربا، خواندیم:«... لاتَظلِمونَ ولا تُظلَمونَ» یعنی نه ظلم کنید و نه زیر بار ظلم بروید. و در روایت محمد بن سنان نیز خواندیم که امام علی بن موسی الرضا علیه السّلام می‌فرمایند: «... و لما فی ذلک من الفساد و الظّلم ...» [۲۹] و به خاطر این که ربا منشأ فساد و ظلم است ربا حرام شده است.

۲۸. وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب الرّبا، باب ۱، حدیث ۱۱.
۲۹. وسایل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۱.

اکل مال به باطل بودن ربا

و علّة تحریم الرّبا لما نهی الله عزّ و جلّ عنه، و لما فیه من فساد الاموال، لانّ الانسان اذا اشتری الدّرهم بالدّرهمین کان ثمن الدّرهم درهما، و ثمن الآخر باطلا فبیع الرّبا و شراؤه وکس علی کلّ حال علی المشتری و علی البائع...؛ حضرت رضا علیه السّلام در این روایت برای حرمت ربا دو دلیل ذکر فرموده است: نخست سخن خداوند متعال در قرآن مجید که از رباخواری نهی کرده است، دیگر این که رباخواری اکل مال به باطل است، سپس امام علیه السّلام مثال می‌زند که اگر کسی یک درهم را به دو درهم بفروشد.در این معامله یک درهم در مقابل یک درهم قرار می‌گیرد امّا درهم دومی که فروشنده از خریدار می‌گیرد باطل است و دلیل عقلی و منطقی ندارد. »

اشکالات به این دلیل

اشکال اول

آیا این موارد مذکور در روایات حکمت ربا می باشند یا علت آن؟ آیا این مفاسد در همه‌ی موارد ربا وجود دارد؟ یعنی مثلاً اگر حکمت ترک تجارات را در نظر بگیریم آیا در تک تک موارد ربا این حکمت هست؟ مسلماً در برخی از موارد ربا این محذورات رخ نمی دهد، مثلا مفسده ی ترک تجارات با چند مرتبه ربا گرفتن محقق نمی شود بلکه باید مقدار قابل توجهی ربا صورت بگیرد تا تجارات (به صیغه ی جمع) ترک شوند و مردم عمدتاً به ربا روی آورند و مؤید این کلام تعبیر «إذا ظهر الربا» در برخی از روایات است بنابراین با چند مورد محدود از ربا گرفتن، و یا با ربا گرفتن چند شخص معدود، این مفسده لازم نمی آید. پس نمی توان گفت در همه ی حیله های ربا این مفاسد وجود دارد پس همه ی موارد حیل حرام است.

جواب از این اشکال

اینکه علت حکم ربا را ترک تجارات برشمرده اند، به خاطر اینست که هر ربایی که محقق شود، اقتصاد جامعه را در معرضیت این مفسده قرار می دهد و با هر بار ربا گرفتن، جامعه یک پله به این مفسده نزدیک تر می کند و کمک به رخ دادن آن مفسده می کند و خود این امر از مصادیق ظلم

محسوب می شود؛ هر قرض ربوی زمینه ساز مجموعه‌ای از ناهنجاری های اقتصادی و اجتماعی است و شارع مقدس از قرار دادن جامعه در معرض این ناهنجاری ها(که احتمال تحقق آن ها زیاد است و محتمل نیز سنگین می‌باشد) را ظلم تعبیر کرده است. با این بیان که ذکر آن گذشت هر معامله‌ی ربوی حتی اگر نرخ سود در آن کم باشد معرضیت برای حکمت‌های ذکر شده را دارد و لذا تجویز حیل ربا که در نتیجه و آثار با خود ربا مشترک هستند مفاسد ذکر شده را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر معرضیت برای ظلم و فساد و ترک تجارت و .... که در معاملات ربوی وجود دارد علت تحریم رباست و این علت در موارد حیل ربا هم وجود دارد.

البته جواب دیگری هم هست که آن رویکرد لغویت جعل است که قبلاً بیان آن از مرحوم امام نقل شد.

اشکال دوم

این دلیل نیز اخص از مدعاست زیرا در آن سه صورت از صور حیل که در ذیل دلیل اول ذکر شد، این مفاسد رخ نمی دهد، و هر که در این مطلب دقت کند آن را در می یابد.

دلیل سوم: عظمت معصیت و عدم بیان مرخصیت حیل

اگر حیل ربا صحیح و برای مردم جایز می بود که به واسطه آنها از حرمت و مفسده‌ی ربا خلاص شوند، چرا خداوند بعد از آن که بخشی از مسلمین از ربا امتناع نکردند حیل آن را بیان نکرد بلکه دوباره بر ترک ربا تأکید کرد و پس از آن، انجام این کار را جنگ با خدا و رسول صلوات الله علیه و آله محسوب داشت؟

اگر حیله به این آسانی باعث جواز ربا خواری می شد، چرا رسول خدا که پیامبر رحمت بود، این نکته را به مسلمانان یاد نداد، تا بدین وسیله امت خویش را از دست یازیدن به حرامی که چنین منفوریتی نزد خداوند متعال دارد، مانع شود؟ تا جایی که رسول خدا صلی الله علیه وآله به فرماندار خود در مکه می نویسد: اگر ربا خواران دست از این کار برنداشتند، با آنان جنگ کن! اگر با مجرد ضمیمه کردن یک شیء به یک طرف مثلاً ربا گرفتن جایز می شد، چه حاجتی به ریختن خون مسلمانان بود؟ بلکه



بر رسول خدا واجب بود که به خاطر حفظ خون مسلمانان، طریق حیله را به آنها بیاموزد.[۳۰]

اشکال به این دلیل

این دلیل نیز اخص از مدعاست زیرا در آن سه صورت از صور حیل که در ذیل دلیل اول ذکر شد، این گونه نیست که مجرد تغییر جزئی باشد، خیر؛ بلکه این چند صورت از نظر عرف واقعاً ماهیت متفاوتی از ربا دارند و قائل به صحت، می تواند ادعا کند که شارع این سه صورت از حیل را با همان عمومات و اطلاقات ادله ی صحت معاملات مثل احل الله البیع و الا أن تکون تجارة عن تراض و... تجویز کرده و این سه راه تخلص از ربا را با همین عمومات واطلاقات به آنها آموخته، بله قائل به صحت حتی در بقیه ی صور نیز این ادعا را کرده لکن در بقیه ی صور این ادعا باطل است زیرا فرض اینست که عرف آنها را از موضوع ربا خارج نمی داند و ربایی که در قرآن به شدت مورد نهی قرار گرفته همین ربای عرفی است.

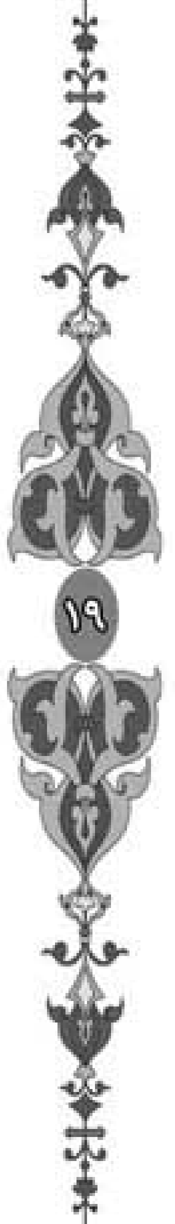
دلیل چهارم: عدم قصد جدی در حیله‌های ربا

این حیله ها اولاً و بالذات مقصود طرفین معامله نیستند و عقد هم تابع قصد است، فرض کنید ربا خواری می خواهد با ضمیمه کردن یک قوطی کبریت هر روز هزاران تومان پول به جیب بزند و اشخاص وام گیرنده نیز به ناچار تن به این کار می دهند، آیا آن ها به راستی این قوطی کبریت را خرید و فروش می کنند؟ آیا هیچ شخص عاقلی قوطی کبریت را به قیمت چند برابرش می خرد؟

خلاصه اینکه باور نمی توان کرد که تقریباً در هیچکدام از موارد حیل قصد جدی وجود داشته باشد و همه می دانیم که یکی از شروط اصلی صحت معاملات قصد جدی است.[۳۱]

اشکال به این دلیل

این دلیل فقط در قسم اول ازحیل(آن فرضی که کاملاً معامله ی حیله ای، صوری باشد و قصد جدی به اصل انشائش و یا به احکامش نداشته باشند) می آید اما در صور دیگر که قصد جدی مفروض است، این دلیل تمام نیست زیرا مجرد قصد جدی به معامله کافی است اگر چه این قصد اولاً و بالذات نباشد و ثانیاً و بالعرض باشد.مرحوم صاحب جواهر دراین باره می فرماید:



۳۰. کتاب البیع (للإمام الخمینی)، ج۲، ص: ۵۴۶

۳۱. این سؤال را شهید ثانی در مسالک الأفهام، جلد اول، صفحه ۲۰۰ و در شرح لمعه، جلد دوم، صفحه ۳۷۲، مطرح کرده است والبته خود ایشان هم از این سؤال جواب داده اند، فقهای دیگر از او تبعیت نموده‌اند.



اشکال به این دلیل

این دلیل فقط در قسم اول ازحیل(آن فرضی که کاملاً معامله ی حیله ای، صوری باشد و قصد جدی به اصل انشائش و یا به احکامش نداشته باشند) می آید اما در صور دیگر که قصد جدی مفروض است، این دلیل تمام نیست زیرا مجرد قصد جدی به معامله کافی است اگر چه این قصد اولاً و بالذات نباشد و ثانیاً و بالعرض باشد.مرحوم صاحب جواهر دراین باره می فرماید:

«در اینجا چون رباخوار پایبند به قوانین شرع است، به همین جهت برای فرار از ربا خود را ملزم به قصد بیع و هبه و ... به طور جدّی می‌داند؛ بنابراین، اگر چه هدف اصلی سود و بهره است، ولی چون مشروعیّت آن متوقّف بر قصد مثلا بیع است، او قصد بیع را به جدّ می‌کند. شبیه قصد قربت در عبادات استیجاری.» [۳۲]

بنابراین، در اینجا هم در واقع داعی شخص، بیع است، و داعی بر داعی، گرفتن سود است، همان گونه که در عبادات استیجاری، داعی قصد قربت است، ولی داعی بر داعی اخذ اجرت است.

دلیل پنجم: سفهی بودن حیل ربا

اگرچه در حیله‌های ربا، قصد جدّی وجود داشته باشد، ولی به یقین چنین معامله‌ای عقلایی نیست؛ مانند ضمیمه‌های کوچکی که به ده یا صدها برابر قیمت واقعی فروخته می‌شود؛ در کجای دنیا، و کدام عاقل، یک قوطی کبریت را با این قیمت گزاف معامله می‌کند؟ و روشن است که اگر معامله عقلایی نباشد، مشروع نیست؛ چون منظور از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عقدهای عقلائیّه متعارفه است، همچنان که منظور از بیع در «أَحَلَّ اللهُ الْبَیْعَ» معاملات عقلائیّهٔ متعارفه است.

سؤال: آیا در شریعت مقدّس اسلام، قیمت کالاها سقف معیّن و مشخّصی دارد؟ و هر کس موظّف است که از آن قیمت بالاتر نفروشد؟ یا این که قیمت کالاها محدود نیست و به مقتضای «تِجارَةً عَنْ تَراضٍ»[۳۳] منوط به رضایت و توافق فروشنده و خریدار می‌باشد؟

به یقین چنین نیست، بلکه هر کس آزاد است که کالای خود را به هر قیمتی بفروشد، مگر اینکه حکومت اسلامی، روی مصالحی لازم ببیند در زمان خاصّی نرخ‌گذاری کند. بنابراین چه اشکال دارد که یک قوطی کبریت، طبق رضایت و توافق فروشنده و خریدار، به دویست هزار تومان معامله شود و هدف فرار از ربا باشد؟

اگر حیله به این آسانی باعث جواز ربا خواری می شد، چرا رسول خدا که پیامبر رحمت بود، این نکته را به مسلمانان یاد نداد، تا بدین وسیله امت خویش را از دست یازیدن به حرامی که چنین منفوریتی نزد خداوند متعال دارد، مانع شود؟ تا جایی که رسول خدا صلی الله علیه وآله به فرماندار خود در مکه می نویسد: اگر ربا خواران دست از این کار برنداشتند، با آنان جنگ کن! اگر با مجرد ضمیمه کردن یک شیء به یک طرف مثلاً ربا گرفتن جایز می شد، چه حاجتی به ریختن خون مسلمانان بود؟

پاسخ: درست است که قیمت کالا حدّ خاصی ندارد، ولی تا آنجا می‌توان قیمت آن را بالا برد که معقول باشد؛ بنابراین، اگر در معامله‌ای، قیمت نامعقولی مورد توافق قرارگیرد، آن معامله سفهی و باطل است.

سؤال: انسان گاهی انگیزه‌ای پیدا می‌کند که جنسی را به چندین برابر قیمت بخرد، لازم نیست همیشه انگیزه انسان در معاملات انگیزه‌های مادّی باشد، بلکه گاهی انگیزه‌های معنوی وجود دارد؛ مثل اینکه، شخص محتاجی حاضر نباشد بطور مستقیم کمک دریافت کند، ولی از راه فروش اجناس کم ارزش، زندگی خود را می‌گذراند، در اینجا انسان برای کمک به او، جنسی از او می‌خرد و چندین برابر قیمت به او می‌پردازد، در بحث ما نیز چنین است، که انسان به انگیزه اینکه مرتکب گناه رباخواری نشود، حاضر به چنین معامله‌ای می‌شود، چه اشکالی دارد؟!

پاسخ: اصل این حرف درست است؛ ولی در مورد مثال ما صحیح نمی‌باشد؛ چون به اصطلاح فلسفی موجب «دور» باطل می‌شود؛ زیرا ما می‌خواهیم «فرار از ربا» را به وسیله «بیع» انجام دهیم، و از طرفی، مشروعیّت و صحّت «بیع» را به وسیله «فرار از ربا» ایجاد کنیم، به تعبیر دیگر، شما اوّل باید یک معامله ی صحیح انجام دهید تا فرار از ربا حاصل شود، یعنی در رتبهٔ متقدّم باید صحّت معامله حاصل باشد، در حالی که صحّت معامله را می‌خواهید از راه فرار از ربا درست کنید و بگویید چون این معامله برای فرار از ربا است، پس صحیح است.

نتیجه این که چنین معاملاتی عقلایی نیست و مشمول عمومات و اطلاقات نمی‌شود.

سؤال: در مسأله ی معروف «عبد آبق» گفته می‌شود فروش او صحیح نیست، ولی اگر جنس کم ارزشی ضمیمهٔ آن کنند فروش آن صحیح خواهد شد؛ مثلا عبد آبق را به همراه یک قوطی کبریت، به پنجاه هزار تومان می‌فروشند، که در فقه گفته‌اند چنین معامله‌ای صحیح است [۳۴] در حالی که تمام قیمت در واقع برای قوطی کبریت است، زیرا عبد آبق که دسترسی به آن امکان ندارد، پس قیمتی ندارد؛ بنابراین، در بحث ما هم نباید چنین معامله‌ای اشکال داشته باشد.

پاسخ: در بحث عبد آبق و کبریت، تمام قیمت برای کبریت نیست، بلکه جزئی از آن برای کبریت و قسمت عمدهٔ آن برای عبد آبق است و خریدار به امّید اینکه آن را پیدا کند، حاضر به پرداخت وجه معامله می‌شود و اگر دسترسی به عبد آبق امکان‌پذیر نباشد، چنین معامله‌ای اشکال دارد. علاوه بر این که استفاده‌های مشروع دیگری از عبد آبق امکان‌پذیر است؛ مثل این که اگر مالک آن، کفّارهٔ «آزادی عبد» بر عهده داشته باشد، می‌تواند همان عبد آبق را به عنوان کفّاره، آزاد نماید.پس این مثال قابل قیاس با بحث ما نمی‌باشد.

نقد و بررسی این دلیل

اولاً(جواب از دور): اشکال دور وارد نیست زیرا «مشروعیّت بیع» اگرچه متوقف است بر«سفهی نبودن» لکن برای سفهی نبودن معامله وجود قصد« فرار از ربا و تخلص از حرام» کافی است و لازم نیست حتماً این قصد، امضای شرعی هم داشته باشد بله اگر امضای شرعی نداشته باشد، مشروعیت ندارد لکن با این حال عقلائیت دارد مثل بیع خمر که عقلایی است لکن غیر مشروع، فتدبّر جیّداً.

و ثانیاً: بنابر این دلیل، ربا فقط باید از حیث سفهی بودن باطل باشد نه از حیث ربا.

و ثالثاً: این دلیل اخص از مدعا می باشد زیرا اگر آن ضمیمه را به قیمت خیلی گزاف نفروشد بلکه به قدری گرانتر بفروشد که عقلایی باشد، نباید باطل باشد

و رابعاً: بطلان معامله سفهی بین فقهاء مسلّم نیست و برخی معامله سفیه را باطل می دانند نه معامله سفیهانه عاقل.

---

۳۴. بررسی طرق فرار از ربا، ص: ۵۵

دلیل ششم: روایات داله بر بطلان حیل

۱. قال علی إنّ رسول‌الله قال: «یا علی إن القوم سیفتنون بأموالهم، ویمنون بدینهم علی ربهم، ویتمنون رحمته، ویأمنون سطوته. ویستحلون حرامه بالشبهات الکاذبة والاهواء الساهیةفیستحلون الخمر بالنبیذ، و السحت بالهدیة و الربا بالبیع» [۳۵]

مضمون روایت آن است: زمانی خواهد آمد که مردم با شبهات کاذب و هواهای آشفته، حرام خدا را حلال می‌کنند، از جمله این‌که ربا را با بیع یا به‌سبب بیع حلال می‌کنند؛ پس روایت ناظر به حیله‌های حرام است.

جواب از این روایت: معلوم نسیت دقیقاً مراد حضرت کدام صورت از صور ربا است، بله قدر متیقن صورت اول است و چه بسا صورت دوم و چهارم اما سایر صور را معلوم نیست اراده کرده باشد و در کلام مجمل باید به قدر متیقن اکتفا کرد پس مرجع در سایر صور همان مقتضای اصل اولی خواهد بود. اما از حیث سند می توان مرسلات نهج البلاغة را تصحیح کرد.

۲.محمد بن إدریس فی اخر (السرائر) نقلا من کتاب مسائل الرجال عن أبی الحسن علی بن محمد أن طاهرا کتب إلیه یسأله عن الرجل یعطی الرجل مالا یبیعه شیئا بعشرین درهما، ثم یحول علیه الحول فلا یکون عنده شئ فیبیعه شیئا آخر، فأجابنی ما تبایعه الناس فحلال، وما لم یبایعوه فربا [۳۶]

«از امام هادی درباره مردی سؤال می‌شود که مالی را به دیگری قرض می‌دهد و کنار آن، شیء کم ارزشی را به او به۲۰درهم می‌فروشد. پس از یک سال بدهکار نمی‌تواند قرض خود را پس دهد؛ لذا طلبکار شیء کم ارزشی را به او می‌فروشد (به قیمت مثلا۲۰ درهم و در مقابل به او یک سال دیگر مهلت می‌دهد). امام می‌فرماید: آن‌گونه که مردم معامله می‌کنند حلال و آن‌گونه که مردم معامله نمی کنند، حرام است.» از کلام امام استفاده می‌شود که چون بین مردم چیز کم ارزش به بیست درهم خرید و فروش نمی‌شود، این معامله حرام است.

۳۵ . نهج البلاغه، خطبة ۱۵۶، (به نقل از وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الرِّبا، باب ۲۰، حدیث ۴).
۳۶ . وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶۳، ح ۳.

جواب از این روایت:

اولاً: کلام امام علیه السلام مجمل است و از آن نمی توان حرمت و یا بطلان این معامله را استفاده کرد؛ زیرا شاید حضرت می خواهد بفرماید: چون این معامله، عقلایی است پس حلال است.

ثانیاً: بر فرض پذیرش دلالت این روایت بر حرمت و بطلان معامله ی مورد سؤال، یا به حیله‌ای ناظر است که در آن قصد جدی به بیع نمی‌شود(صورت اول) و یا این بیع بین عقلا صحیح نیست و حقیقت آن را همان قرض ربوی می دانند(صورت چهارم) و یا اینکه این حیله فی نفسه حرام بوده چرا که بیع ضمیمه در عقد قرض شرط شده بوده؛ در نتیجه این روایت نیز ناظر به حیله‌های صور سوم و پنجم و ششم نمی باشد.

۳. از رسول خدا صلّی اللهّ علیه و آله نقل شده که فرمودند: «لا ترتکبوا ما ارتکبت الیهود فتستحلّوا محارم اللهّ بادنی الحیل؛ مبادا آنچه را یهودیان مرتکب شده‌اند انجام دهید؛ تا محرّمات الهیّه را به کوچکترین حیله‌های شرعی، حلال بشمرید!» [۳۷]

جمعی از بزرگان عامه، مانند ترمذی و ابن کثیر سند این روایت را معتبر می‌دانند. [۳۸] و روایت فوق، بر خلاف دو روایت گذشته، که در خصوص ربا بودند، عام است و تمام حیله‌ها را در سراسر فقه شامل می شود.

جواب از روایت: سند این روایت از نظر ما معتبر نیست.

۴. روایات عینه

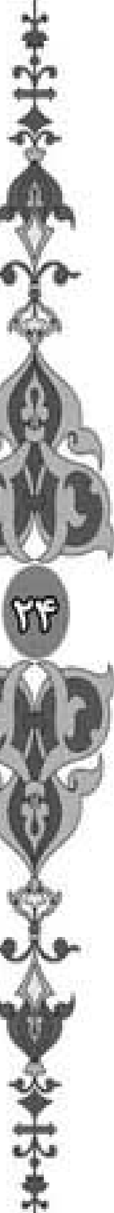
واژه ی «عینه» در احادیث زیادی وارد شده است [۳۹] و در سه موضع به کار رفته است:

۱ - در جایی که کسی از شما جنسی می‌طلبد که فعلا در اختیار ندارید، به شما پیشنهاد می‌دهد که آن جنس را بخرید که بعد از خرید، او حاضر است با مثلا ۱۰٪ سود آن را از شما خریداری کند.

۲ - عینه به معنای معامله ی نسیه ی تنها.

۳ - به معنای معامله ی نقد و نسیه؛ که قبلا توضیح آن گذشت [۴۰]

به‌نظر می‌رسد این تعریف اخیر به آنچه در روایت‌ها آمده نزدیک‌تر است.و برخی از لغویون [۴۱] و فقها[۴۲]



نیز عینه را همین گونه تعریف کرده اند.

اکنون به بررسی دلالت روایت‌های بیع‌العینه می‌پردازیم. روایت‌ها از نظر دلالت بر چهار قسمند:

قسم اوّل: روایت‌هایی که بر جواز و صحت بیع‌العینه به‌صورت مطلق دلالت می‌کنند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۴۱، ح ۳، ص ۴۳، ح ۷ ـ ۱).

قسم دوم: روایت‌هایی که بر حرمت و فساد به‌صورت مطلق دلالت می‌کنند (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۳۰۶؛ شوکانی، ۱۹۷۳م: ج ۵، ص ۳۱۸، حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۴۵، ح ۸ و ۹).

قسم سوم: روایت‌هایی که بین صورتی که بیع دوم شرط بیع اوّل است و صورتی که شرط نیست تفصیل قائل شده؛ اوّلی را ممنوع و دومی را جایز می‌کنند (همان: ص ۴۲، ح ۴، ۵، ۶).

اگر چه قسم اول فعلاً مورد بحث نمی باشد و مربوط به ادله ی مجوزین است لکن برای جلو گیری از تکرار و جمع کردن بحث «عینه» در یک جا، در همین قسمت، این قسم را نیز مطرح می کنیم؛

قسم اول

از این قسم به عنوان نمونه یک مورد را ذکر می کنیم: عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَيَّنْتُ رَجُلاً عِينَةً- فَحَلَّتْ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ اقْضِنِي- فَقَالَ لَيْسَ عِنْدِي فَعَيِّنِّي حَتَّى أَقْضِيَكَ- فَقَالَ عَيِّنْهُ حَتَّى يَقْضِيَكَ.[۴۳]

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ ذَكَرَ مِثْلَهُ.

قسم دوم

صالح بن عقبه از یونس شیبانی چنین نقل می‌کند:

«قلت لأبی عبد اللهّ علیه السّلام الرّجل یبیع البیع و البائع یعلم انه لا یسوّی الاّ انّه یعلم انّه سیرجع فیه فیشتریه منه؟ قال: فقال: یا یونس انّ رسول اللهّ صلّی اللهّ علیه و آله قال لجابر بن عبد اللهّ: کیف انت اذا ظهر الجور و اورثهم الذّل؟ قال فقال له جابر: لا بقیت الی ذلک الزّمان و متی یکون ذلک بابی انت و امّی؟ قال: اذا ظهر الرّبا. یا یونس و هذا الرّبا فان لم تشتره ردّه علیک؟ قال قلت

۴۳ . وسائل الشیعة؛ ج۱۸، ص: ۴۴

نعم، قال: فلا تقربنّه فلا تقربنّه؛ یونس می‌گوید: به امام صادق علیه السّلام عرض کردم: شخصی معامله‌ای انجام می‌دهد (مانند معاملات نسیه و نقد، که مثلا این کالا را رباخوار نقدا به یک صد هزار تومان می‌خرد، سپس به صورت نسیه یک‌ساله به یکصد و بیست هزار تومان به او می‌فروشد) فروشنده و [خریدار] می‌دانند که قیمت کالایی که فروخته شده این مقدار نیست، ولی می‌دانند که فروشنده دوباره آن را می‌خرد (و در این خرید و فروش، منظور اصلی رباخواری است، آیا این معامله جایز است؟) امام صادق علیه السّلام فرمود: ای یونس پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم به جابر بن عبد الله انصاری فرمود: چگونه است حال تو، زمانی که در بین مسلمانان ظلم رواج پیدا کند و این ظلم باعث ذلّت مسلمین شود؟ جابر عرض کرد: خدا مرا تا آن زمان زنده نگذارد! پدر و مادرم فدایت، آن زمان چگونه است؟ پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم فرمود: زمانی است که رباخواری در بین مسلمانان رواج پیدا کند.سپس امام صادق علیه السّلام به یونس فرمود: معامله‌ای که گفتی رباخواری است (و نشانه‌اش این است که) اگر معامله دوم انجام نشود، خریدار معامله اوّل را برهم می‌زند، آیا این طور نیست؟ یونس عرض کرد: بله همین طور است؛ حضرت دوبار فرمودند: اصلا نزدیک این معامله نشو!» [۴۴]

البتّه این حدیث سنداً ضعیف است؛ زیرا اوّلا خود سائل (یونس شیبانی)، از نظر علم رجال فرد گمنام و مجهولی است و وثاقت او برای ما ثابت نیست. و ثانیا صالح بن عقبه، که در سند حدیث واقع شده، بین چند نفر مشترک است و همه¬ی آنها مجهول الحال هستند، بنابراین روایت فوق ضعیف السّند است.

امّا از جهت دلالت بر مدعای مانعین خیلی خوب است و حتی صورت ششم (که عقدها مشروط به هم انجام نمی شود و لکن داعی، گرفتن و دادن زیاده است) را نیز شامل می شود؛ زیرا در صورت ششم هم(مثل صورت چهارم) اگر مشتری پشیمان شود و تن به معامله ی دوم (معامله ی نقد) ندهد، بایع معامله ی اول (معامله ی نسیه) را به هم می زند چرا که او انگیزه ای برای فروختن کالای خود (به صورت نسیه) نداشت و فقط برای رسیدن به سود، کالای خود را به مشتری فروخته

۴۴ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۵، حدیث ۵.

آن را از مشتری نقداً به کمتر از آن قیمتی که فروخته، بخرد پس دقیقاً همان ملاکی که حضرت برای باطل بودن می دهد(فان لم تشتره ردّه علیک؟)، در اینجا هم هست.

ولی به هر حال روایت را به خاطر ضعف سند کنار می گذاریم.

۲ - وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِاللَّهِ أَنَّهُ قَالَ لَاتَقْبِضْ مِمَّا تُعَيِّنُ يَقُولُ لَاتُعَيِّنُهُ ثُمَّ تَقْبِضُهُ مِمَّا لَکَ عَلَيْهِ. [۴۴]

قسم سوم

از این قسم نیز به عنوان نمونه یک مورد را ذکر می کنیم: عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ سُوقَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع يَجِيئُنِي الرَّجُلُ فَيَطْلُبُ الْعِينَةَ فَأَشْتَرِي لَهُ الْمَتَاعَ مُرَابَحَةً ثُمَّ أَبِيعُهُ إِيَّاهُ ثُمَّ أَشْتَرِيهِ مِنْهُ مَكَانِي قَالَ إِذَا كَانَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ بَاعَ وَ إِنْ شَاءَ لَمْ يَبِعْ وَ كُنْتَ أَنْتَ بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ اشْتَرَيْتَ وَ إِنْ شِئْتَ لَمْ تَشْتَرِ فَلَا بَأْسَ فَقُلْتُ إِنَّ أَهْلَ الْمَسْجِدِ يَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا فَاسِدٌ وَ يَقُولُونَ إِنْ جَاءَ بِهِ بَعْدَ أَشْهُرٍ صَلَحَ قَالَ إِنَّمَا هَذَا تَقْدِيمٌ وَ تَأْخِيرٌ فَلَا بَأْسَ. [۴۵]

جمع بندی روایات عینه

قسم سوم که به «مفهومش» دلالت بر حرمت و یا فساد (که البته ظاهراً نهی در اینجا ارشاد به فساد است) در خصوص صورت اشتراط می کرد، و به «منطوقش» دلالت بر جواز و صحت در صورت عدم اشتراط می کرد، دراین میان محکَم است و باید توسط آن، دو قسم دیگر را که یکی در مطلق عینه حکم به جواز و صحت و دیگری در مطلقاً حکم به حرمت و فساد می کرد تقیید کرد به حکم«التفصیل قاطع للشرکة».

پس نتیجه این می شود که در بیع نقد و نسیه، اگر انجام معامله ی دوم، شرط انجام معامله ی اول باشد اشکال دارد، اما اگر صرفاً داعی معامله ی اول، انجام معامله ی دوم باشد، اشکالی ندارد.



۴۴ . وسائل الشیعة،ج۱۸،ص: ۴۶
۴۵ . وسائل الشیعة، ج۱۸، ص: ۴۴

مرحوم میرزای قمی بعد از این که شرط ارتکازی را نیز ملحق به شرط صریح می کند، فرض داعی را از این روایات خارج می کند: و اما لو لم یذکر الشرط اصلا، و لکن کان من قصدهما إیقاعه علی هذا الشرط، فان فرض تحقق مثل هذه الصورة، فانه ایضا باطل. مثل ما ذکر فیه. لان العقد تابع للقصد و التراضی بما وقع کذلک. و اما اذا قصدا إلی البیع کذلک من دون ذکر الشرط و لا قصد الشرط.مثل ان یجیء المشتری إلی البائع و یقول «انا محتاج إلی الدراهم فهلمّ اشتری منک متاعک نسیئة بمائتین‌ثم ابایعک نقدا بمائة،حتی تنتفع أنت و تقضی حاجتی» فتراضیا من دون شرط ذلک بل بنیا الامر علی الاختیار و المودة بعد لزوم البیع،وعدم التسلط علی الاعادة لزوما لواحد منهما،فهو صحیح، غیر مضر.» [46]

و البته پر واضح است که از این روایات نمی توان حرمت و یا فساد مطلق حیلِ «صورت چهارم» را استفاده کرد، پس برای اثبات حرمت و فساد سایر موارد این صورت، مثل دو جعاله ی مشروط به هم و یا مثل بیع ضمیمه ی مشروط به وام و... به ادله ی دیگری (مثل دلیل اول و یا دلیل دوم) باید تمسک کرد.

۵. روایات «إن شاء أخذ و إن شاء ترک»

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع يَجِيئُنِي الرَّجُلُ يَطْلُبُ بَيْعَ الْحَرِيرِ وَ لَيْسَ عِنْدِي مِنْهُ شَيْ‏ءٌ فَيُقَاوِلُنِي عَلَيْهِ وَ أُقَاوِلُهُ فِي الرِّبْحِ وَ الْأَجَلِ حَتَّى نَجْتَمِعَ عَلَى شَيْ‏ءٍ ثُمَّ أَذْهَبُ فَأَشْتَرِي لَهُ الْحَرِيرَ فَأَدْعُوهُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَ رَأَيْتَ إِنْ وَجَدَ بَيْعاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِمَّا عِنْدَكَ أَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْصَرِفَ إِلَيْهِ وَ يَدَعَكَ أَوْ وَجَدْتَ أَنْتَ ذَلِكَ أَ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْصَرِفَ إِلَيْهِ وَ تَدَعَهُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا بَأْسَ. [47]

وَ رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ.

۲۳۱۱۹ - ۹ - «۴» وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْعِينَةِ فَقُلْتُ يَأْتِينِي الرَّجُلُ فَيَقُولُ اشْتَرِ الْمَتَاعَ وَ ارْبَحْ فِيهِ كَذَا وَ كَذَا فَأُرَاوِضُهُ عَلَى الشَّيْ‏ءِ مِنَ الرِّبْحِ فَنَتَرَاضَى بِهِ ثُمَّ أَنْطَلِقُ فَأَشْتَرِي الْمَتَاعَ مِنْ أَجْلِهِ لَوْ لَا مَكَانُهُ لَمْ أُرِدْهُ ثُمَّ آتِيهِ بِهِ فَأَبِيعُهُ فَقَالَ مَا أَرَى بِهَذَا بَأْساً لَوْ هَلَكَ مِنْهُ الْمَتَاعُ قَبْلَ أَنْ تَبِيعَهُ إِيَّاهُ كَانَ مِنْ مَالِكَ وَ هَذَا عَلَيْكَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ اشْتَرَاهُ مِنْكَ بَعْدَ مَا تَأْتِيهِ

۴۶ . جامع الشتات فی أجوبة السؤالات (للمیرزا القمی)، ج۲، ص: ۲۳۵

۴۷ . وسائل الشیعة، ج۱۸، ص: ۵۱

وَ إِنْ شَاءَ رَدَّهُ قُلْتُ أَرَى بِهِ بَأْساً.[۴۸]

چنانچه مشاهده می کنید در این روایات، و روایات دیگری که اختصاراً ذکر نکردیم، حضرت با وجود دو شرط حکم به «عدم البأس» می کند:۱ - اینکه هم بایع(صاحب پول) و هم مشتری(نیازمند)اختیار داشته باشند در ترک معامله؛ و مشتری مجبور نباشد از بایع آن کالای در خواستی را بخرد و بایع نیز مجبور به فروختن آن کالا به مشتری نباشد.۲ - اینکه این کالا اگر در فاصله ای که کالا به ملک صاحب پول در آمد و قبل از این که او کالا را به نیازمند بفروشد) تلف شد، از جیب مالک(صاحب پول)محسوب شود نه نیازمند.

بنابراین مفهوم این روایات این است که اگر این گونه نبود و مجبور به معامله باشند و تلف از نیازمند حساب شود، پس معامله اشکال دارد.

این روایات از حیث سند نیاز به بحث ندارد به خاطر وجود روایات معتبر در بین آن ها و تظافر این روایات و اما از جهت دلالت، این روایات را بسیاری از فقها بر ممنوعیت «بیع مالیس عنده» حمل کرده اند در حالی که روایات صریحی وجود دارد که بیع مالیس عنده را صحیح می‌شمارد. پس منع در این روایات یا به طور فی نفسه است یا از این جهت که حیله‌ی رباست؛

روایت صریح در این که «بیع مالیس عنده» اشکالی ندارد :

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ جَمِيعاً قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الطَّعَامَ مِنَ الرَّجُلِ لَيْسَ عِنْدَهُ فَيَشْتَرِي مِنْهُ حَالًّا قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قُلْتُ إِنَّهُمْ يُفْسِدُونَهُ عِنْدَنَا قَالَ وَ أَيَّ شَيْءٍ يَقُولُونَ فِي السَّلَمِ قُلْتُ لَا يَرَوْنَ بِهِ بَأْساً يَقُولُونَ هَذَا إِلَى أَجَلٍ فَإِذَا كَانَ إِلَى غَيْرِ أَجَلٍ وَ لَيْسَ عِنْدَ صَاحِبِهِ فَلَا يَصْلُحُ فَقَالَ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ إِلَى أَجَلٍ كَانَ أَجْوَدَ ثُمَّ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَشْتَرِيَ الطَّعَامَ وَ لَيْسَ هُوَ عِنْدَ صَاحِبِهِ (وَ إِلَى أَجَلٍ فَقَالَ) لَا يُسَمِّي لَهُ أَجَلًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْعاً لَا يُوجَدُ مِثْلَ الْعِنَبِ وَ الْبِطِّيخِ وَ شِبْهِهِ فِي غَيْرِ زَمَانِهِ فَلَا يَنْبَغِي شِرَاءُ ذَلِكَ حَالًّا.[۴۹]

۴۸ .وسائل الشیعة؛ ج۱۸، ص: ۵۱

۴۹ . وسائل الشیعة؛ ج۱۸، ص: ۴۶

در این روایت [50] تصریح شده است که نبود مبیع در نزد فروشنده در حین عقد اشکالی ندارد و صرفاً همین که فروشنده قدرت بر تحویل کالا را در همان زمانی که در قرارداد قید شده، داشته باشد، کافی است.

پس وجه شرط شدن این دو نکته، «بیع ما لیس عنده» بودن نیست بلکه ظاهراً «حیله ی ربا» بودن است.

توضیح مطلب اینکه اگر در مورد بحث ما، ربح و اجل را در معامله مشخص کنند، و مثلاً بایع، مشتری را مجبور به خرید کند و در صورت تلف کالا، تلف را از او بداند، این امر باعث خواهد شد سود تضمینی برای شخص دریافت کننده‌ی ربح رقم بخورد و عرفاً حقیقت قرض به شرط زیاده در آن دیده شود. شاهد این استظهار(که این روایات ناظر به«حیله ی ربا» بودن است نه«بیع ما لیس عنده» بودن)، این است که طبق روایات دیگری از همین باب اگر طرفین بر سر یک قیمت به توافق برسند و شخص فروشنده پس از آن که بر سر قیمت توافق شد و شیء را فروخت برای خرید کالا اقدام کند و صحبتی از ربح و أجل نشود، معامله اشکالی ندارد چرا که در این صورت از آن جا که ممکن است آن شئ را با قیمت‌های متفاوتی بخرد و در آن ریسک بازار وجود دارد دیگر عرفاً حقیقت آن قرض به شرط زیاده نخواهد بود و عرف آن را یک تجارت و سوداگری خواهد دید. در روایاتی به جواز این صورت از معامله تصریح شده است :

این روایات از حیث سند نیاز به بحث ندارد به خاطر وجود روایات معتبر در بین آن ها و تظافر این روایات و اما از جهت دلالت، این روایات را بسیاری از فقها بر ممنوعیت «بیع مالیس عنده» حمل کرده‌اند در حالی که روایات صریحی وجود دارد که بیع مالیس عنده را صحیح می‌شمارد. پس منع در این روایات یا به طور فی نفسه است یا از این جهت که حیله‌ی رباست

۵۰ . و روایات بیشتری که برای اختصار آن ها را نیاوردیم (وسائل الشیعة ج۱۸، ص: ۴۶)

۱. وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِينِي يُرِيدُ مِنِّي طَعَاماً أَوْ بَيْعاً نَسِيئاً وَ لَيْسَ عِنْدِي أَ يَصْلُحُ أَنْ أَبِيعَهُ إِيَّاهُ وَ أَقْطَعَ لَهُ سِعْرَهُ ثُمَّ أَشْتَرِيَهُ مِنْ مَكَانٍ آخَرَ فَأَدْفَعَهُ إِلَيْهِ قَالَ لَا بَأْسَ.[۵۱]

۲. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا قَطَعَ سِعْرَهُ.[۵۲]

همانطور که مشخص است در این روایات فرض مسئله با ربح مشخص همراه نیست که شبهه ربا پیش آید بلکه با تعیین قیمت همراه است تعیین قیمت یک ریسک است زیرا شخصی که چیزی را با تعیین قیمت فروخته است و هنوز آن را در اختیار ندارد وقتی برای خرید آن مراجعه می کند ممکن است حتی بیشتر از قیمتی که آن را فروخته است مجبور شود آنرا خریداری کند تا تحویل مشتری بدهد.

بررسی این که ممنوعیت در این روایات نفسی است یا از جهت حیله‌ی ربا بودن مورد:

اگر چه ما این استظهار را نمودیم، ولی از طرفی با توجه به این که در روایات تصریحی به جهت ممنوعیت نشده است و با عنایت به این که فقط فرض برخی روایات، معامله‌ی نسیه استاما در برخی دیگر ذکر اجل نشده است و فروش نقد را هم شامل می‌شود و در نتیجه ممنوعیت مطلق است، نمی توان به ضرس قاطع جهت منع را حیله‌ی ربا بودن دانست لکن از طرف دیگر با عنایت به این که هیچ جهت منعی برای این مورد جز حیله‌ی ربا بودن به ذهن نمی‌رسد و با عنایت به روایاتی که همین مورد را با مشخص کردن قیمت و یا خارج کردن مورد از فرض حیله‌ی ربا تصحیح کرده اند باید مورد را از جهت حیله‌ی ربا بودن ارزیابی کرد و روایات مطلقه را نیز حمل بر فرضی کرد که اجل وجود دارد و معامله نقدی نیست. به هر حال این سؤال مطرح است که اگر از جهت حیله‌ی ربا این موارد ممنوع است پس چرا بدان تصریحی نشده است؟

۵۱. وسائل الشیعة، ج۱۸، ص: ۴۹
۵۲. وسائل الشیعة، ج۱۸، ص: ۴۹

بررسی استدلال به این روایات

این روایات اگرچه به «مفهوم» طبق استظهاری که گذشت، ناظر به «صورت چهارم» حیل می باشند(چرا که اگر مشتری مجبور به خرید باشد و در صورت تلف کالا، تلف از او محسوب شود، معلوم می شود که این دو عقد مشروط به هم انجام شده یعنی بایع به مشتری گفته: من فقط در صورتی این کالا را خریده و برای تو فراهم می کنم که تو هم آن را از من بخری) لکن با«منطوق» صورت ششم(که مشروط به هم نیستند) را تجویز می کنند.

علاوه بر اینکه این روایات مخصوص همین نوع حیله اند (یعنی همین عملیات بیعی که به نحو مذکور در روایات صورت می گیرد) و شامل غیر مورد روایات نمی شوند پس اینگونه نیست که همه ی حیله های «صورت چهارم» به وسیله ی مفهوم این روایات ممنوع شود؛ مثلاً حیله ی «تسهیلات جعاله»، و یا حیله ی«بیع محاباتی به شرط تأخیر دین» و ... را نمی توان مشمول مفهوم این روایات دانست، چه رسد به حیل «صورت پنجم». کما اینکه از حیث منطوق نیز مختص به مورد خودشان می باشند.

ادله مجوّزین

دلیل اول تمسّک به قواعد، عمومات و اطلاقات ادلّهٔ معاملات.

هنگامی که به حیله‌ها نگاه می‌کنیم، ظواهر قوانین شرع در آن حفظ شده است، بنابراین چه مانعی دارد که انسان مسلمان از حرام به سوی حلال فرار کند؛ مثل این که خداوند به ما دستور داده است از زنا به نکاح، به وسیله یک صیغهٔ عقد ساده و مختصر فرار کنیم، یعنی عمل آمیزش، اگر بدون صیغه عقد شرعی انجام شود، زنا و حرام است و اگر با صیغه تحقّق پیدا کند، عملی مشروع و حلال خواهد بود؛ همچنین موارد مشابه آن که عملی به یک صورت حرام، و به صورت دیگری حلال است و انسان از صورت حرام ، به صورت حلال فرار می‌کند. در اینجا هم عمومات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [53] ، «أَحَلَّ الله الْبَيْعَ» [54] و «المؤمنون عند شروطهم» [55] شامل این معاملات می‌شود.

نقد و بررسی این دلیل

اولاً: این دلیل أخص از مدعاست چرا که در قسم اول ازحیل نمی آید؛ زیرا اگر اعماق ذهن طرفین را بشکافیم، قصد جدّی در آن وجود ندارد، بلکه قراینی وجود دارد بر اینکه قصد جدّی آنها همان سود و بهره است، مثلا رباخواری که حتی یک ریال به کسی نمی‌بخشد، چطور حاضر می‌شود مال کلانی را بدون هیچ قید و شرطی به دیگری هبه کند؟! قطعا قصد جدّی نسبت به هبه و بخشش ندارد، و عقد مطابق با قصد جدّی اجرا نمی شود، و قاعده «العقود تابعة للقصود» حاصل نگشته است، و معامله صحیح نیست، تا مشمول اطلاقات و عمومات باشد.

و ثانیاً: درآن مواردی که ربای عرفی صادق است هم این کلام تام نیست و چنان چه سابقاً گفته شد، تنها در سه مورد ربا عرفاً صادق نیست که عبارتند از:

نوع دوم از صورت «۱. ۲» یعنی صورتی که قصد جدی باشد و آن حیله تک عقدی باشد و عرف، حقیقةً عنوان دیگری غیر از قرض را در آن مورد می پذیرد مثل فرار از قرض ربوی به وسیله ی خرید و فروش ارز

نوع دوم از قسم «الف» از صورت «۲.۲» یعنی صورتی که قصد جدی باشد و حیله، چند عقد مشروط به هم باشد و اثر و ثمره ی آن معامله ی حیله ای نیز ظاهر شود

قسم «ب» از صورت «۲. ۲» یعنی صورتی که قصد جدی باشد و حیله، چند عقدی باشد ولی اصلاً مشروط به هم نباشند

اما در غیر این سه مورد ربای عرفی صادق است و هر کجا که عرفاً ربا محقق باشد آیات و روایات داله بر حرمت و بطلان ربا نیز محکَم خواهند بود و این اطلاقات و عمومات تخصیص خواهند خورد.

دلیل دوم: روایات مجوزه ی حیل ربا

دومین دلیل کسانی که معتقدند تمام حیله‌های ربا جایز و مشروع است، روایات و احادیث خاصّه می باشد، که هم در مورد فرار از ربای معاملاتی وارد شده، و هم راه فرار از ربای قرضی را بیان نموده است و این روایات فراوان است، به همین جهت ما آنها را به چند طایفه تقسیم می‌کنیم و از هر طایفه،

طایفه ی اوّل: روایاتی که راه فرار از ربای قرضی را نشان می‌دهد

برخی از این احادیث در موردی وارد شده که شخص حیله کننده به جای قرض دادن دست به حیله می زند لکن اکثرشان در این مورد وارد شده است که اگر شما به کسی بدهکار هستید و موقع پرداخت بدهی شما فرا رسیده است، و توان پرداخت بدهی را ندارید، معامله‌ای با وام‌دهنده انجام دهید؛ بدین شکل که کالایی را به چندین برابر قیمت از او بخرید و در ضمن این معامله شرط کنید که مهلت پرداخت بدهی را چند ماه دیگر به تأخیر بیندازد؛ به این روایات توجّه کنید:

۱- مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَدِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: «قلت لأبی الحسن علیه السّلام: انّ سلسبیل طلبت منّی مائة الف درهم علی ان تربحنی عشرة آلاف، فاقرضها تسعین الفا و ابیعها ثوب وشی تقوّم بالف درهم، بعشرة آلاف درهم، قال: لا بأس»؛ به امام کاظم علیه السّلام عرض کردم: بانو سلسبیل از من یک صد هزار درهم وام تقاضا کرده است، تا در مقابل ده هزار درهم، سود به من بدهد (و چون این کار، به این شکل ربا است، برای فرار از ربا) من نود هزار درهم به او قرض می‌دهم و یک پیراهن راه راه که قیمت آن هزار درهم است، به مبلغ ده هزار درهم به او می‌فروشم (آیا این کار جایز است؟). امام فرمودند: اشکالی ندارد». [۵۶]

سند روایت: برخی [۵۷] گفته اند روایت از نظر سند ضعیف است، به خاطر «علیّ بن حدید» [۵۸] لکن به نظر نگارنده علی بن حدید ثقة است و مشکلی از این جهت در سند نمی باشد ولی مجال توضیح وثاقت او در این مختصر نمی باشد.

بر فرض که چنین حیله‌ای مباح باشد، انجام آن در شأن امام معصوم علیه السّلام نیست، امامی که حاضر است همه چیز خود را در راه خدا بدهد، آیا حاضر نمی‌شود به یک بدهکار، که قدرت پرداخت بدهی خود را ندارد، مهلت دهد؟! و برای مهلت دادن به او، چنین معامله‌ای دور از انصاف می‌کند. این حدیث شبیه روایتی است که می‌گوید: «فروختن انگور به کسی که می‌دانیم با آن شراب می‌سازد جایز است، سپس به امام علیه السّلام نسبت می‌دهد که من هم این کار را انجام می‌دهم!» یقیناً این روایت هم مجعول است

۵۶ .وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۹، حدیث ۱.
۵۷ . آیة الله مکارم شیرازی بررسی طرق فرار از ربا، ص: ۶۰
۵۸ . مرحوم مقدس اردبیلی وی را تضعیف کرده (جامع الرّواة ج۱،ص۵۶۴) ولی مؤلّف روضة المتّقین (ج۷،ص۳۰۷) روایت را تقویت می کند.

دلالت حدیث: از نظر دلالت، مفهوم روایت روشن و صریح است و یکی از راه های فرار از ربای قرضی را بیان می‌کند، تنها اشکالی که مطرح شده است [۵۹] این است که امکان دارد سلسبیل دختر یا همسر راوی باشد به همین جهت راوی به گونه‌ای از او سخن می‌گوید که گویا امام علیه السّلام او را می شناسد و روشن است که ربا بین پدر و فرزند و یا زن و شوهر اشکالی ندارد، (و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

و لکن این احتمال بسیار بعید به نظر می‌رسد، چون اگر چنین بود دیگر احتیاج به حیله ی شرعی نبود، زیرا ربا بدون حیله هم بین پدر و فرزند، یا زن و شوهر بی‌مانع است، و مناسب بود امام علیه السّلام می‌فرمود که در اینجا احتیاج به حیله نیست؛ چون پدر و فرزند یا زن و شوهر هستید.

پس روایت فوق از نظر سند و دلالت تام است، و یکی از راههای فرار از ربای قرضی را نشان می‌دهد.

۲ - «قال الکلینی: و فی روایة اخری: لا بأس به اعطها مائة الف و بعها الثّوب بعشرة آلاف، و اکتب علیها کتابین؛ (یعنی همان داستان و سؤالی که درحدیث قبل مطرح شد، در روایت دیگری نیز مطرح شده و امام علیه السّلام در جواب فرمودند: اشکالی ندارد، یک صد هزار درهم قرض الحسنه به او پرداخت کن، و پیراهنی (که مثلا هزار درهم ارزش دارد) در مقابل ده هزار درهم به او بفروش و دو سند جداگانه (یکی برای وام و دیگری برای خرید و فروش) تنظیم کن». [۶۰]

سند حدیث: این روایت از نظر سند ضعیف است؛ چون ظاهرا مرسله است. مگر اینکه قائل به آن مبنایی باشیم که مرسلات کافی را نیز حجت می داند به خاطر شهادت خود مرحوم کلینی به اعتبار و صحت روایات کتابش، که الآن مجال توضیح این مبنی نیست.

دلالت حدیث: دلالت این روایت، مانند حدیث اوّل خوب است، بلکه از دو جهت بهتر است، نخست اینکه سؤال در متن کلام امام علیه السّلام تکرار شده است، و راه فرار از ربا در کلام خود امام علیه السّلام آمده است، دیگر این که امام علیه السّلام توصیه می‌کند که حتما دو سند جداگانه نوشته شود، یعنی این که مسئله وام مستقل از مسئله معامله است؛ چون اگر وام مشروط به معامله شود، حرام می شود؛ زیرا هر نوع شرطی در وام ممنوع است.

۵۹ . این اشکال را، شهید مطهّری نیز در کتاب «مسألة ربا»، صفحه ۲۳۰ مطرح کرده است.
۶۰ . وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۸، حدیث ۲.

۳ – در سومین روایت، مسعدة بن صدقه از امام صادق علیه السّلام چنین نقل می‌کند: «سئل رجل له مال علی رجل من قبل عینة عیّنها ایّاه، فلمّا حلّ علیه المال لم یکن عنده ما یعطیه، فأراد ان یقلّب علیه و یربح، أ یبیعه لؤلؤا او غیر ذلک ما یسوّی مائة درهم و یؤخّره؟ قال: لا بأس بذلک، قد فعل ذلک ابی رضی الله عنه و امرنی ان افعل ذلک فی شیء کان علیه»؛ از امام صادق علیه السّلام در مورد مردی سؤال شد که طلبی از شخص دیگری به خاطر معامله ی نسیه‌ای که با او کرده بود داشت، هنگام بازپرداخت بدهی بدهکار رسید، امّا قدرت پرداخت نداشت، قصد کرد که مدّت تمدید شود و سودی به طلبکار بپردازد، آیا (برای فرار از ربا جایز است که) طلبکار مروارید یا چیز دیگری که قیمت آن صد درهم است، به هزار درهم به او بفروشد و سرآمد طلبش را تأخیر بیندازد؟ امام علیه السّلام فرمود: «اشکالی ندارد، پدرم امام باقر علیه السّلام در مورد بدهی که داشتند، این کار را کردند و به من دستور دادند که این کار را انجام دهم!» [۴۱]

سند حدیث:ممکن است گفته شود: سند این حدیث نیز ضعیف است، به علّت وجود «مسعدة بن صدقه» در سند روایت زیرا وی مجهول الحال است؛ یعنی، در علم رجال توثیق یا تضعیفی از او به چشم نمی خورد.[۴۲] لکن بنابر تحقیق، مسعدة ثقه است. [۴۳]

دلالت حدیث: دلالت روایت خوب است و امام علیه السّلام راه فرار از ربا را در این روایت امضا کرده است؛ مگر این که بگوئیم مورد روایت حالت اضطرار بوده است، لکن این احتمال صحیح نیست و نمی توان به مجرد این احتمال از اطلاقی که از ترک استفصال امام علیه السلام نسبت به حالت اضطرار و عدم آن استفاده می شود دست کشید.

۴ – شیخ طوسی رحمهُ الله از احمد بن محمّد، از ابن ابی عمیر از محمّد بن اسحاق بن عمّار نقل می کند که وی می‌گوید: «قلت لأبی الحسن علیه السّلام یکون لی علی الرّجل دراهم فیقول اخّرنی بها و أنا اربحک، فابیعه جبّة تقوّم علیّ بالف درهم، بعشرة آلاف درهم، او قال: بعشرین الفا و اؤخّره بالمال، قال: لا بأس. و رواه الکلینی عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد؛ به امام کاظم علیه السّلام عرض کردم: شخصی مقداری به من بدهکار است و می‌گوید: مدّت طلب خود را تأخیر بینداز! آیا برای من

۴۱. وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۹، حدیث ۳.
۴۲. جامع الرّواة جلد دوم، صفحهٔ ۲۲۸، رجال‌الکشی اص۳۹۰ ؛ فأمامسعدةبن صدقة بتری.
۴۳. و هو ثقة علی التحقیق ([illegible] الدرایة النور).

جایز است لباسی که قیمت آن هزاردرهم است به ده هزار درهم، یا بیست هزار درهم به او بفروشم و بدهکاری‌اش را تأخیر بیندازم؟ امام فرمودند: اشکالی ندارد.» [۶۴]

سند روایت:این روایت دارای دو سند است؛ سند نخست را شیخ طوسی رحمه الله نقل کرده، که این سند ضعیف است؛ چون إسناد شیخ به «احمد بن محمّد» مشترک بین صحیح و مجهول است. [۶۵] ولی روایت فوق طبق سند مرحوم کلینی در کافی معتبر است. البتّه مرحوم علّامهٔ مجلسی هر دو سند را توثیق کرده است. [۶۶] ولی محمّد بن اسحاق بن عمّار محل گفتگو واقع شده است، چون وی اگر چه موثّق است ولی واقفی است؛ ولی انصاف این است که واقفی بودن، ضربه‌ای به وثاقت راوی نمی‌زند، بنابراین واقفی بودن محمّد بن اسحاق باعث ضعف او نمی‌شود، علاوه بر این که اصل واقفی بودن نامبرده قطعی نیست، و در این جهت بین علما اختلاف است.



دلالت حدیث:حدیث مشکل خاصّی از نظر دلالت ندارد و دلالت آن بر حیلهٔ ربای قرضی روشن است. لکن در برخی از روایات امام علیه السلام، به طور مطلق نمی فرماید لا بأس بلکه عدم البأس را مقید می کند به «إذا لم یشترط» که در ذیل روایات مانعه گذشت و وجه جمع بین آنها اینست که این مطلقات را حمل بر مقید کرده و آن ها را مختص به صورت «شرط نکردن» بدانیم.

۵ - پنجمین روایت را علیّ بن الحکم از عبد الملک بن عتبه چنین‌نقل می‌کند: «سألته عن الرّجل یرید ان اعینه المال او یکون لی علیه مال قبل ذلک، فیطلب منّی مالا ازیده علی مالی الّذی لی علیه، أ یستقیم ان ازیده مالا و ابیعه لؤلؤة تسوّی مائة درهم بالف درهم فاقول ابیعک هذه اللؤلؤة بالف درهم

۶۴ .وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۹، حدیث ۴.
۶۵ . جامع الرّواة، جلد دوم، صفحهٔ ۴۷۸.
۶۶ . روضة المتّقین، جلد ۷، صفحهٔ ۳۰۶.

علی ان اؤخّرک بثمنها و بمالی علیک کذا و کذا شهرا؟ قال:لا بأس»؛ از یکی از ائمّه علیه السّلام سؤال کردم در مورد مردی که مالی را به او، به صورت «عینه» واگذار کرده بودم (و به هنگام سر رسید قسط آن توانایی پرداخت نداشت)، یا طلبی از او (نه از بابت عینه) از قبل داشتم (که وقت آن رسیده بود و قدرت پرداخت نداشت) او از من درخواست می‌کند که مالی دیگر به او بدهم که به بدهی سابق او اضافه شود (یعنی اگر ۱۰۰ تومان بدهکار است تقاضای ۵۰ تومان دیگر دارد که بعدا همه را یکجا بپردازد) آیا جایز است که مقداری دیگر به او وام دهم و قطعه مرواریدی که یک صد درهم ارزش دارد به هزار درهم به او بفروشم؟ به این شکل که به او بگویم: این مروارید را به تو می‌فروشم به هزار درهم، مشروط بر این که پول آن را، و طلبی که از تو دارم، چند ماه دیگر بپردازی. امام علیه السّلام فرمودند: اشکالی ندارد.» [۴۷]

دلالت حدیث: این روایت با روایات سابق از نظر محتوی تفاوت دارد؛ زیرا در روایات سابق، وام و بیع به صورت دو چیز مستقلّ از هم بود همان طور که در بعضی روایات تصریح شده بود که دو سند جداگانه نوشته شود ولی در این روایت تأخیر پرداخت بدهی، شرط ضمن معامله قرار گرفته است.

این در واقع شباهت زیادی به رهن و اجاره‌ای که اکنون بین مردم متداول است، دارد؛ تنها تفاوت این دو آن است که در باب اجاره، وام شرط اجاره است و در اینجا، وام شرط معامله و بیع است.

ولی در هر حال دلالت روایت، که حیله ی شرعی مذکور در وام را اجازه می‌دهد، روشن و صریح است، و مورد این روایت جایی است که این دو عقد مشروط به هم واقع شده اند. واین نکته ی حائز اهمیتی است.

سند حدیث: عبد الملک بن عتبه، مشترک بین «عبد الملک بن عتبة الصیرفی» و «عبد الملک بن عتبة الهاشمی» است، «هاشمی» از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السّلام است و مرد موثّقی نیست، بلکه مجهول الحال است، ولی «صیرفی» که از اصحاب امام کاظم یا امام رضا علیهما السّلام است، شخص موثّقی است.

برای شناخت افراد مشترک در علم رجال دو راه وجود دارد: نخست از طریق استاد و دیگر، از طریق

۴۷. وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۹، حدیث ۵

از طریق شاگردش که از وی روایت نقل می‌کند، طریق اوّل در اینجا کارساز نیست، چون در روایت نام امامی که از او روایت شده نیامده است؛ به همین جهت روایت «مضمره» است، ولی از طریق دوم می توان تشخیص داد که مراد، «صیرفی» است یا «هاشمی»؛ زیرا علیّ بن الحکم که از عبد الملک بن عتبه روایت کرده شاگرد «هاشمی» است و از او روایت نقل می‌کند، از این مطلب‌می‌فهمیم که مراد از «عبد الملک بن عتبه» در اینجا، «هاشمی» است و چنانچه گفتیم «هاشمی» مجهول الحال است، بنابراین روایت ضعیف است. [۴۸]

۶ – ششمین روایت را نیز محمّد بن اسحاق بن عمّار چنین نقل می‌کند: «قلت للرّضا علیه السّلام الرّجل یکون له المال فیدخل (قد حلّ خ ل) علی صاحبه یبیعه لؤلؤة تسوّی مائة درهم، بالف درهم و یؤخّر عنه (علیه خ ل) المال الی وقت قال: لا بأس به قد امرنی ابی ففعلت ذلک و زعم انّه سأل أبا الحسن عنها فقال مثل ذلک؛ به امام هشتم علیه السّلام عرض کردم: مردی از کسی طلبی دارد، نزد بدهکار می‌رود (هنگام پرداخت طلبش می‌رسد، ولی بدهکار پولی ندارد که بپردازد)، طلبکار مرواریدی که یک صد درهم ارزش دارد، به یک هزار درهم به او می‌فروشد، و زمان بازپرداخت طلب خود را تا زمان معیّنی تأخیر می‌اندازد (آیا این کار جایز است؟)؛ امام علیه السّلام فرمودند: اشکالی ندارد، پدرم به من دستور داد که (در موقع لزوم) چنین کاری بکنم، من نیز انجام دادم.محمّد بن اسحاق گمان می‌کند که این سؤال را از امام کاظم علیه السّلام نیز پرسیده و آن حضرت نیز همین جواب را داده است.» [۴۹]

سند روایت: این روایت از نظر سند اشکالی ندارد؛ همان گونه که‌علّامهٔ مجلسی رحمه الله آن را توثیق کرده است؛ ولی ذیل روایت که حاکی از آن است که خود امام معصوم علیه السّلام نیز دست به چنین کاری می‌زده است!انسان را نسبت به روایت و راوی آن (محمّد بن اسحاق بن عمّار) بدبین می‌کند.

امام راحل قدّس سرّه در کتاب البیع ، هنگامی که به این روایت می‌رسد، شدیدا آن را مورد انکار قرار می‌دهد و می‌فرماید: این روایت به هیچ وجه قابل قبول نیست و مطلبی که در این روایت به امام معصوم علیه السّلام نسبت داده شده، سبب می‌شود که شکّ و تردید ما نسبت به محمّد بن اسحاق بیشتر شود، چون بر فرض که چنین حیله‌ای مباح باشد، انجام آن در شأن امام معصوم علیه السّلام

۴۸ . لکن صاحب روضة المتّقین، (ج۷، ص۳۰۵)، روایت فوق را از مرحوم کلینی و شیخ طوسی نقل و آن را توصیف به صحّت می‌کند.
۴۹ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۸، حدیث ۶.

نیز دست به چنین کاری می‌زده است!انسان را نسبت به روایت و راوی آن (محمّد بن اسحاق بن عمّار) بدبین می کند.

امام راحل قدّس سرّه در کتاب البیع [۷۱] ، هنگامی که به این روایت می‌رسد، شدیدا آن را مورد انکار قرار می‌دهد و می‌فرماید: این روایت به هیچ وجه قابل قبول نیست و مطلبی که در این روایت به امام معصوم علیه السّلام نسبت داده شده، سبب می‌شود که شکّ و تردید ما نسبت به محمّد بن اسحاق بیشتر شود، چون بر فرض که چنین حیله‌ای مباح باشد، انجام آن در شأن امام معصوم علیه السّلام نیست، امامی که حاضر است همه چیز خود را در راه خدا بدهد، آیا حاضر نمی‌شود به یک بدهکار، که قدرت پرداخت بدهی خود را ندارد، مهلت دهد؟! و برای مهلت دادن به او، چنین معامله‌ای دور از انصاف می‌کند، این حدیث شبیه روایتی است که می‌گوید: «فروختن انگور به کسی که می‌دانیم با آن شراب می‌سازد جایز است، سپس به امام علیه السّلام نسبت می‌دهد که من هم این کار را انجام می دهم!» یقیناً این روایت هم مجعول است، امام معصوم علیه السّلام هر کاری را که موجب تنفّر مردم است ترک می‌کند، اگرچه مباح باشد، نتیجه این که روایت غیر قابل قبول است.» [۷۲]

نقد وبررسی این کلام

کلام فوق کلام متینی است؛ ولی سؤال اینست که: آیا امام معصوم علیه السّلام طبق این روایت، به عنوان طلبکار دست به چنین حیله‌ای زد، یا به عنوان بدهکار و از روی اضطرار و ناچاری؟ عبارت روایت از این جهت ابهام دارد و قابل حمل بر هر دو معنی می‌باشد. و همان گونه که در روایت مسعدة بن صدقة تصریح شده بود که امام در حال بدهکاری این کار را انجام داد، طبق این تفسیر، مشکل روایت حل می‌شود. [۷۳]

علاوه بر اینکه ممکن است حضرات معصومین کاری را که شبهه ی کراهت یا حرمت دارد را مرتکب شوند تا به مردم بفهمانند که مبغوضیتی در این کار نیست.

و امّا از نظر دلالت، این حدیث صراحت در جواز إعمال حیله، در ربای قرضی دارد، و احتمال اینکه مورد روایت، فرض اضطرار باشد، با ترک استفصال امام علیه السلام دفع می شود.

---

۷۱ . کتاب البیع، جلد ۲، صفحهٔ ۴۱۳.

۷۲ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۵۹.

۷۳ . اما فروش انگور به کسی که می‌دانیم با آن شراب می‌سازد، امری اختلافی بین فقها است، برخی معتقدند که اشکالی ندارد؛ چون فروشنده جنس حلالی را به خریدار می فروشد، ولی خریدار سوء استفاده نموده و از آن استفاده حرام می‌کند، این ربطی به فروشنده ندارد، ولی گروهی از فقهاء این سخن را نپذیرفته‌اند و این معامله را جایز نمی‌دانند برای توضیح بیشتر، به جواهر الکلام، جلد ۲۲، صفحهٔ ۳۰ به بعد مراجعه فرمایید.

۷ – محمّد بن سلیمان دیلمی به نقل از پدرش، و او از شخصی مجهول، هفتمین روایت را چنین نقل می‌کند:

«کتب الی العبد الصّالح علیه السّلام یسأله: انّی اعامل قوما، ابیعهم الدّقیق اربح علیهم فی القفیز درهمین الی اجل معلوم، و انّهم سألونی ان اعطیهم عن نصف الدّقیق دراهم، فهل عن حیلة لا ادخل فی الحرام؟ فکتب الیه، اقرضهم الدّراهم قرضا و ازدد علیهم فی نصف القفیز بقدر ما کنت تربح علیهم؛ شخصی نامه‌ای به امام کاظم علیه السّلام نوشت و سؤالی بدین شکل مطرح کرد: من با قومی تجارت دارم و به آنها آرد می‌فروشم و در هر «قفیزی» [۷۴] که‌به صورت نسیه می‌فروشم، دو درهم از آنها سود می‌گیرم، آنها از من تقاضا کردند که به جای نصف آرد مزبور، به آنها پول (به عنوان وام) بدهم (و حاضرند سود پول را بدهند) آیا راهی وجود دارد که بدون ارتکاب حرام این کار را انجام دهم؟ امام هفتم علیه السّلام در جوابش نوشتند: وجه درخواستی آنها را به صورت وام به آنها بپرداز و هر مقدار سودی که از فروش مجموع آردها می‌بردی، بر قیمت باقیمانده آردی که از تو می‌خرند، اضافه کن.» [۷۵]

این روایت از نظر سند ضعیف است؛ چون مرسله است، امّا دلالت حدیث روشن و صریح است.

۸ – مرحوم حاجی نوری هشتمین روایت این طایفه را چنین نقل می‌کند:

«فقه الرّضا علیه السّلام انّه سئل عن رجل له دین قد وجب فیقول: أسألک دینا اخری به و انا اربحک فیبیعه حبّة لؤلؤ یقوّمه بالف درهم، بعشرة الف درهم او بعشرین الف درهم؟ فقال: لا بأس. و روی فی خبر آخر بمثله لا بأس و قد امرنی ابی ففعلت هذا و قال فی موضع آخر و لو باع ثوبا یسوّی عشرة دراهم بعشرین درهما او خاتما یسوّی درهما بعشر مادام علیه فصّ لا یکون شیئا فلیس بالرّبا؛ از امام سؤال شد در مورد مردی که از دیگری طلبکار بود و زمان طلب او فرا رسیده بود، بدهکار از او وام دیگری تقاضا می‌کند و می‌گویدبه تو سودی می‌دهم، سپس طلبکار (وام دیگری به او می‌دهد و) مرواریدی که قیمت آن هزار درهم است، به ده هزار درهم، یا بیست هزار درهم به او می‌فروشد (تا اصل وام و پول مروارید را چند ماه دیگر بپردازد. آیا این معامله و وام صحیح است؟) امام فرمودند: اشکالی ندارد».



۷۴ . «قفیز» واحد وزن است، که در ازمنه مختلف مقدار آن متغیّر بوده است. به جلد دوم فرهنگ معین، ص۲۷۰۴ مراجعه کنید.
۷۵ . وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب احکام العقود، باب ۸، حدیث ۷.

در روایت دیگری مضمون همین حدیث آمده است، و به دنبال آن امام می‌فرماید: «پدرم به من دستور داد چنین کاری را انجام دهم و من این کار را کردم!» و در جای دیگری امام فرمود: «اگر طلبکار پیراهنی که قیمت آن ده درهم است به بیست درهم، یا انگشتری که یک درهم ارزش دارد، به ده درهم بفروشد، در صورتی که دارای نگینی باشد، اشکالی ندارد و ربا محسوب نمی‌شود.»[۷۶]

روایت فوق از کتاب فقه الرّضا نقل شده است، در مورد این کتاب، بین علما اختلاف است، که آیا یک کتاب فقهی است، که یکی از فقها طبق متون روایات آن را تنظیم کرده است، یا یک کتاب روایی است که تمام آن، احادیثی است که از امام هشتم حضرت علیّ بن موسی الرّضا علیه السّلام نقل شده است؟

به نظر می‌رسد که نظریّه اوّل صحیح‌تر باشد، و یکی از ادلّه آن، همین است که مکرّر در این کتاب جمله «روی فی خبر» یا «و فی روایة اخری» آمده است، و روشن است که اگر فقه الرّضا کتاب روائی بود معنی نداشت که امام بگوید: در روایتی چنین آمده است.

ولی روایت فوق اگر چه مرسله است و از نظر سند ضعیف می‌باشد، امّا از جهت دلالت روشن است.

جمع‌بندی روایات حیله ی ربای قرضی:

مجموعه ی روایات هشت‌گانه ی پیشین، از نظر سند، به سه دلیل قابل قبول است:

الف: اگرچه برخی از این روایات از نظر سند ضعیف بود، ولی در بین آنها چند روایت معتبر وجود داشت.[۷۷]

ب: روایات مذکور، به اصطلاح متعدّد و متضافر است، و به اعتقاد ما اگر روایات به حدّ تضافر برسد، و موجب وثوق به صدور این مضمون فی الجملة شود، حجّت است؛ اگر چه سند تک تک آنها ضعیف باشد. شرح این مطلب را در بحث‌های اصول فقه جستجو نمایید.

ج: مشهور فقهای ما به این روایات عمل کرده‌اند، و می‌دانیم که شهرت فتوایی، یکی از راههای جبران ضعف سند روایت است؛ یعنی‌اگر تنها یک روایت ضعیف داشته باشیم که مشهور فقها به آن عمل کرده باشند، آن روایت پذیرفته می‌شود، تا چه رسد به این که روایات متعدّد و زیادی باشد.

۷۶ . مستدرک الوسائل، جلد ۱۳، ابواب احکام العقود، باب ۶، حدیث ۱.
۷۷ . مثل معتبرة محمّد بن اسحاق بن عمّار که روایت ۴ باب ۹ از ابواب احکام العقود وسائل بود، و حدیث ۶ همین باب و ...



نتیجه این که روایات مذکور از نظر سند مشکلی ندارد.

و امّا از نظر دلالت: از این جهت چند مشکل مهم وجود دارد:

مشکل اوّل: اگر فرار از ربا، به این سادگی باشد، چرا اصحاب برجسته ی ائمّه، این روایات را نقل نکرده اند؟ افرادی مانند زرارة، ابان بن تغلب، ابو بصیر و... بلکه همه ی این روایات را اصحاب درجه سوم و چهارم ائمّه نقل کرده‌اند، با اینکه مسئله، مورد ابتلای مردم بوده و قطعا مسلمانان از آن سؤال می کردند.

این مطلب، علامت سؤالی است که ما را نسبت به محتوای این روایات، تا حدی دچار شکّ و تردید می‌کند لکن به هر حال این صرفاً استبعاد است.

دومین مشکل: این احادیث مخالف قرآن، و روایات معروف و معتبر ائمّة هدی علیه السّلام است که به ما دستور داده‌اند که هر روایتی را که با کتاب الله مخالف بود، آن را نپذیرید که از ما نیست.[۷۸]

توضیح این که: در قرآن مجید آیات فراوانی در مذمّت ربا آمده است آیاتی که می فرماید رباخواری با ایمان سازگار نیست، و موجب کفر و ظلم است، و جنگ با خدا است،[۷۹] آیا با تمسّک به این حیله‌ها، و فروختن چیز کوچکی به هزاران برابر قیمت واقعی، دیگر ظلمی نخواهد بود؟!

و به یقین معصومین علیه السّلام چیزی بر خلاف کتاب الله نگفته و نمی‌گویند. پس احادیث فوق باید طوری تفسیر شود که با کتاب الله مخالف نباشد.

نقد وبررسی مشکل دوم:

این اشکال اگرچه متین است لکن در همه ی صور ربا وارد نیست چرا که صورت سوم و پنجم و ششم نه مفاسد ربا را دارند و نه ربای عرفی بر آن ها صادق است.

سومین مشکل: وجود روایات معارضی که حیله‌های شرعی را باطل می‌داند و قبلاً به آنها اشاره شد.

جواب از مشکل سوم: از میان روایات مانعه، روایت اول و دوم از حیث دلالت روشن نبوده و قابل استدلال نمی باشند زیرا در روایت اول معلوم نیست حضرت غیر از «صورت اول و دوم و چهارم را اراده کرده باشد و در روایت دوم اصلاً معلوم نیست حضرت بطلان آن معامله ی مورد سؤال را اراده کرده¬



۷۸ . این روایات به صورت مشروح، در کتاب وسائل الشّیعه، جلد ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۹، آمده است.

۷۹ . « یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ (بقره ۲۷۸ - ۲۷۹) و ...

یا صحت آن را و روایت سوم نیز ازحیث سند قابل پذیرش نبود و اما روایات «بیع العینة» اگر چه در میانشان روایات تام السند و الدلالة وجود داشت لکن مخصوص حیله ی بیع نقد و نسیه بودند و شامل سایر مواردِ «صورت چهارم» نمی شدند چه رسد به اینکه شامل «صورت پنجم» و «صورت ششم» شوند.و اما روایات«إن شاء أخذ و إن شاء ترک» نیز اگرچه پذیرفتیم که ناظر به حیله ی ربا است و نهی حضرت از این همین جهت است، لکن این روایات هم مخصوص بیع این چنینی است و شامل سایر حیله های «صورت چهارم» نمی شود چه رسد به اینکه شامل «صورت پنجم» و «صورت ششم» شود.

طایفهٔ دوم: روایات مجوز حیل ربای معاوضی (که از نظر سند و دلالت، قویتر از طایفه اوّل است)

حکمت تحریم ربای معاملاتی

قبل از پرداختن به این گروه از روایات، اشاره‌ای به فلسفهٔ ممنوعیّت «ربای معاملاتی» سزاوار است. همان‌طور که قبلا گذشت ربای معاملاتی به دو گونه است:

۱. گونه ای که زیاده در یک طرف از عوضین موجب افزایش ارزش و قیمت آن طرف، نسبت به طرف دیگر شود؛ مثلاً بایع، ده کیلو گندم را که بیست هزار تومان می ارزد، به دوازده کیلو گندم که بیست و دو هزار تومان می ارزد، می فروشد، و این معامله نیز به دو قسم است؛

الف. یا به صورت نقد است

ب. یا به صورت نسیه است

۲. گونه ای که زیاده ی یک طرف از طرف دیگر موجب بیشتر شدن ارزش آن نمی شود بلکه صرفاً از لحاظ حجم یا سایر خصوصیات، اضافه ای دارد(مثل بیع، ده کیلو گندم مرغوب که بیست هزار تومان می ارزد، به دوازده کیلو گندم نامرغوب که بیست هزار تومان میارزد، به صورت نقد یا نسیه)

عرف این معاوضه ی گونه ی دوم را ربا نمی داند اگرچه در شریعت حرام است حال یا از باب تعبّد و یا از این باب که حاشیه ی امنیتی باشد برای صورت بالا که ربای عرفی بر آن صادق است.



اما حکمت تحریم گونه ی اول چیست؟

اگر گونه ی اول، به صورت نقد(وبه تعبیر روایت محمد بن سنان ، «یداً بید») انجام شود این سفاهت است و عقلا دست به چنین معامله ای نمی زنند و اگر به صورت نسیه انجام شود، به نظر می‌رسد که فلسفه ی تحریم آن این است، که از آن برای وام ربوی سوء استفاده نشود. به عبارت دیگر، حرمت ربای معاملی نسیه ای، حریمی است برای ممنوعیّت ربای قرضی؛ مثلا، اگر ربای قرضی حرام و ربای معاملاتی جایز باشد، کسی که قصد وام ربوی دارد و می‌خواهد به عنوان مثال یک صد من گندم به مدّت یک سال به کسی وام دهد و بعد از او یک صد و پنجاه من بگیرد، همین کار را در قالب یک معامله ربوی انجام می‌دهد، یعنی صد من گندم(مبیع معامله) را به متقاضی وام می‌فروشد، برابر صد و پنجاه من گندم(ثمن معامله) بطور نسیه که پس از یک سال از او استیفاء کند.

شارع مقدّس برای جلوگیری از این سوء استفاده، و برای این که حریم قلعه ی ربا نفوذ ناپذیر باشد و به هیچ عنوان نتوان از آن سوء استفاده کرد، ربای معاملاتی را نیز حرام کرده است.

و این مطلب، از روایت محمّد بن سنان نیز استفاده می‌شود؛ که امام رضا علیه السّلام در این روایت، علّت تحریم ربا را چنین بیان می‌کند:«إنّمَا نَهَی اللهُ عَزّ وَ جَلّ عَنْهُ لِمَا فِیه مِنْ فَسَادِ الأمْوَالِ لأنّ الإنْسَانَ إذَا اشْتَرَی الدّرْهَمَ بِالدّرْهَمَیْنِ کَانَ ثَمَنُ الدّرْهَمِ دِرْهَماً وَ ثَمَنُ الآخَرِ بَاطِلًا فَبَیْعُ الرّبَا وَ شِرَاؤُهُ وَکْسٌ عَلَی کُلّ حَالٍ عَلَی الْمُشْتَرِی وَ عَلَی الْبَائِعِ فَحَظَرَ اللهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی عَلَی الْعِبَادِ الرّبَا لِعِلّةِ فَسَادِ الأمْوَالِ کَمَا حَظَرَ عَلَی السّفِیهِ أنْ یُدْفَعَ إلَیْهِ مَالُهُ لِمَا یُتَخَوّفُ عَلَیْهِ مِنْ إفْسَادِهِ حَتّی یُؤْنَسَ مِنْهُ رُشْداً فَلِهَذِهِ الْعِلّةِ حَرّمَ اللهُ الرّبَا وَ بَیْعَ الدّرْهَمِ بِدِرْهَمَیْنِ یَداً بِیَدٍ وَ عِلّةُ تَحْرِیمِ الرّبَا بَعْدَ الْبَیّنَةِ لِمَا فِیهِ مِنَ الاسْتِخْفَافِ بِالْحَرَامِ الْمُحَرّمِ وَ هِیَ کَبِیرَةٌ بَعْدَ الْبَیَانِ وَ تَحْرِیمِ اللهِ تَعَالَی لَهَا وَ لَمْ یَکُنْ ذَلِکَ مِنْهُ إلّا اسْتِخْفَافاً بِالْمُحَرّمِ لِلْحَرَامِ وَ الاسْتِخْفَافُ بِذَلِکَ دُخُولٌ فِی الْکُفْرِ وَ عِلّةُ تَحْرِیمِ الرّبَا بِالنّسِیئَةِ لِعِلّةِ ذَهَابِ الْمَعْرُوفِ وَ تَلَفِ الأمْوَالِ وَ رَغْبَةِ النّاسِ فِی الرّبْحِ وَ تَرْکِهِمُ الْقَرْضَ وَ صَنَائِعَ الْمَعْرُوفِ وَ لِمَا فِی ذَلِکَ مِنَ الْفَسَادِ وَ الظّلْمِ وَ فَنَاءِ الأمْوَالِ.» [۸۰]

۸۰ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الرّبا، باب ۱، حدیث ۱۱.

در این روایت، امام علیه السّلام ربای معاوضی نقدی را سفهی می‌داند، از این روایت می‌فهمیم، در جایی که درهم از نظر قیمت مساوی باشد، که در نتیجه اضافه در یک طرف، باعث زیادی قیمت آن طرف می شود معامله سفهی است، و امّا در صورتی که این طور نباشد، بلکه مجموع قیمت این طرف معامله، مساوی با مجموع قیمت طرف دیگر باشد سفهی نخواهد بود، بنابراین موضوع سخن امام علیه السّلام در صدر روایت، ربای معاملیِ گونه ی اوّل به صورت نقد است.

اما در ذیل روایت(عِلَّةُ تَحْرِیمِ الرِّبَا بِالنَّسِیئَةِ) ظاهراً ناظر به ربای معاملی گونه اول به صورت نسیه است، به این ترتیب که یک درهم نقد بدهد و بعد از چند ماه دو درهم بگیرد. که این خود حیله ای برای فرار از قرض ربوی بوده است. اسلام برای این که جلوی این سوء استفاده را بگیرد، ربای معاملی را نیز حرام کرده است. و از اینجا روشن می‌شود که یکی از ادلّه حرمت فرار از ربای قرضی، خود ادلّه حرمت ربای معاوضی است؛ چون ربای معاوضی خود یک نوع حیله برای فرار از ربای قرضی می‌باشد، به همین جهت شارع مقدّس ربای معاملاتی را نیز حرام کرده است.

اکنون به سراغ روایات طایفهٔ دوم می‌رویم؛ روایاتی که ضمّ ضمیمه را راه چاره معرفی می‌کند:

۱ - عبد الرّحمن بن الحجّاج می‌گوید: از یکی از ائمّهٔ معصومین علیه السّلام در مورد تبدیل پول به پول سؤال کردم و به ایشان عرض کردم: «الرّفقة ربّما عجّلت، فخرجت فلم نقدر علی الدّمشقیّة و البصریّة و انّما یجوز نیسابور الدّمشقیّة و البصریّة، فقال: و ما الرّفقة؟ فقلت: القوم یترافقون و یجتمعون للخروج فاذا عجّلوا فربّما لم یقدروا علی الدّمشقیّة و البصریّة، فبعثنا بالغلّة فصرفوا ألفا و خمسین منها بالف من الدّمشقیّة و البصریّة فقال: لا خیر فی هذا، فلا یجعلون فیها ذهبا لمکان زیادتها فقلت له: اشتری الف درهم و دینارا بالفی درهم فقال لا بأس بذلک انّ ابی کان اجرأ علی المدینة منّی فکان یقول هذا، فیقولون: انّما هذا الفرار، لو جاء رجل بدینار لم یعط الف درهم و لو جاء بالف درهم لم یعط الف دینار و کان یقول لهم: نعم‌الشّیء الفرار من الحرام الی الحلال»

زیرا اوّلا در بسیاری از موارد ضمّ ضمیمه و فروختن آن به قیمت بالا جدّی نیست، یعنی هرگز کسی یک پاره مس را به ۵۰۰ دینار نمی‌خرد، و قصد جدّی در این معامله ندارد، و بر فرض این که قصد جدی هم داشته باشد، چنین معامله‌ای در نزد عقلا از مصادیق قرض ربوی است البته اگر نسیه ای باشد و اگر این معامله نقدی باشد، اصلاً عقلایی نیست، و عقلا چنین انسانی را سفیه می‌پندارند.ثانیا هیچ یک از مفاسد ربا با این کار (ضمّ ضمیمه) از بین نمی‌رود. پس روایات مذکور، مخالف آیات و روایاتی است که مفاسد ربا را ذکر می‌کند و ربای عرفی را باطل و حرام می داند.

خلاصه روایت چنین است که: «عبد الرّحمن، یکی از یاران امام صادق علیه السّلام، می‌گوید: قصد سفر کردیم و کاروان ما عجله داشت، درهم دمشقیّه و بصریّه که در بازار نیشابور قابل پذیرش بود نداشتیم، لذا هزار و پنجاه درهم (کوفی مثلا) دادیم و یک هزار درهم دمشقی و بصری گرفتیم، سؤال کردم آیا این کار جایز است؟ امام علیه السّلام فرمود جایز نیست، ولی اگر چیزی به آن ضمیمه شود اشکالی ندارد، بعد عبد الرّحمن سؤال کرد (بنابراین) اگر هزار درهم و یک دینار بخرم در مقابل دو هزار درهم جایز است؟ امام علیه السّلام فرمود جایز است.»[۸۱]

سند روایت: این حدیث از نظر سند اشکالی ندارد، ولی بعضی‌ها به خاطر جمله‌ای که از امام علیه السّلام در مورد عبد الرّحمن بن الحجّاج وارد شده است، که «انه لثقیل علی الفؤاد»؛ «عبد الرّحمن بن الحجّاج بر قلبها سنگین است». [۸۲] تصوّر کرده‌اند که این جمله، در مذمّت او است، در حالی که معنای جمله ی فوق این است که چون نام او و پدرش یادآور نام دو تن از دشمنان سرسخت اهل بیت علیه السّلام، یعنی «عبد الرّحمن بن ملجم مرادی»، و «حجّاج بن یوسف ثقفی» می‌باشد، بدین جهت بر قلبها سنگین است، و گرنه او مردی ثقه و بلکه از بزرگان رجال حدیث و مورد توجّه امام معصوم علیه السّلام بوده است. [۸۳]

۸۱ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الصّرف، باب ۶، حدیث ۱.
۸۲ . جامع الرّواة، جلد اوّل، صفحة ۴۴۸.
۸۳ . جامع الرّواة، جلد اوّل، صفحة ۴۴۷.

بلی روایت مضمره است، امّا از بقیّه روایاتی که می‌خوانیم، روشن می‌شود که این روایت هم از ائمهٔ معصوم است و عبد الرّحمن بن الحجّاج، کسی نیست که از غیر معصوم سؤال کند، بنابراین روایت فوق معتبر است.

دلالت روایت: روایت از نظر دلالت نیز خوب است؛ و جمله ی «لا خیر فی هذا» نیز صریح در حرمت نیست؛ و به قرینهٔ روایات دیگر، می‌توانیم بفهمیم منظور از این جمله در اینجا حرمت نیست.

خلاصه این که طبق این روایت، امام علیه السّلام معامله دو جنس مثل هم را، برای کسانی که قصد سفر داشته و عجله دارند، با ضمّ ضمیمه تجویز فرموده است.

۲ - باز هم عبد الرّحمن بن الحجّاج از امام صادق علیه السّلام چنین نقل می‌کند:«قال: کان محمّد بن المنکدر یقول لأبی علیه السّلام: یا ابا جعفر« رحمک الله »و الله انّا لنعلم انّک لو اخذت دینارا و الصّرف بثمانیهٔ عشر فدرت المدینهٔ علی ان تجد من یعطیک عشرین ما وجدته، و ما هذا الّا فرار فکان ابی یقول: صدقت و الله و لکنّه فرار من باطل الی حقّ؛ (امام صادق علیه السّلام می‌فرماید:) محمّد بن منکدر [۸۴] به پدرم امام باقر علیه السّلام می‌گفت: ای ابا جعفر خدایت رحمت کند اگر یک دینار به دست بگیری، در حالی که نرخ آن ۱۸ درهم است و تمام شهر مدینه را دور بزنی که کسی آن را ۲۰ درهم بخرد، خریداری پیدا نمی‌کنی، بنابراین، این کار (ضمّ ضمیمه و قرار دادن یک دینار در مقابل هزار درهم مثلا) جز فرار از ربا نیست! پدرم همواره در جواب می‌فرمود: راست می‌گویی، ولی این کار فرار از باطل به سوی حق است.» [۸۵]

سند روایت: این روایت از نظر سند اشکالی ندارد و معتبر است.

دلالت روایت: روایت فوق از نظر دلالت نیز اشکالی ندارد، ولی از ذیل آن استفاده می‌شود که در اینجا به صدر حدیث اشاره نشده است، گویا امام باقر علیه السّلام چیزی در مورد ضمّ ضمیمه فرموده بوده که موجب تعجّب و سؤال محمّد بن منکدر واقع شده ولی به هر حال دلالت بر صحت ضمّ ضمیمه، می کند.

۸۴ . محمّد بن منکدر از علمای عامه است که علاقه زیادی به اهل البیت علیهم السّلام داشته است (جامع الرّواة،ج۲،ص ۲۰۴).
۸۵ . وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الصّرف، باب ۶، حدیث ۲.

از مجموع روایاتی که نقل شد و بعضی روایات مشابه دیگر[۸۶] استفاده می‌شود که برای فرار از ربای معاملاتی، در بیع دو جنس مشابه غیر هموزن، ضمّ ضمیمه راه مناسبی است، اگر چه ضمیمه چیز ناچیزی باشد، این گروه از روایات، از نظر سند قویتر، و از جهت دلالت صریحتر از گروه اوّل می‌باشد.

نقد و بررسی روایات گروه دوم

همان اشکالات گروه اوّل در اینجا نیز دیده می‌شود، زیرا اوّلا در بسیاری از موارد ضمّ ضمیمه و فروختن آن به قیمت بالا جدّی نیست، یعنی هرگز کسی یک پاره مس را به ۵۰۰ دینار نمی‌خرد، و قصد جدّی در این معامله ندارد، و بر فرض این که قصد جدی هم داشته باشد، چنین معامله‌ای در نزد عقلا از مصادیق قرض ربوی است البته اگر نسیه ای باشد و اگر این معامله نقدی باشد، اصلاً عقلایی نیست، و عقلا چنین انسانی را سفیه می‌پندارند.ثانیا هیچ یک از مفاسد ربا با این کار (ضمّ ضمیمه) از بین نمی‌رود. پس روایات مذکور، مخالف آیات و روایاتی است که مفاسد ربا را ذکر می‌کند و ربای عرفی را باطل و حرام می داند.

با توجّه به مطالب بالا، ما نمی‌توانیم به روایات گروه دوم نیز عمل کنیم، و ناچاریم یا از آنها صرف نظر کنیم، یا به سراغ تفسیری برویم که مشکلات فوق را نداشته باشد.

توجیه روایات گروه دوم

برای این گروه از روایات، دو توجیه و تفسیر می‌توان ذکر کرد که مشکلات بالا را نداشته باشد.

۱ - توجیهی که مرحوم امام در کتاب «البیع» بیان کرده است که این روایات تماماً ناظر به گونه ی دوم از ربای معاملی است که زیاده، موجب افزایش قیمت نمی شود و عرف، آنرا ربا نمی داند چون قیمت هر دو طرف مساوی است پس می‌توانیم روایات ضمّ ضمیمه را ناظر به جایی بدانیم که ربای واقعی نیست؛ بلکه ربای صوری است، و تعبداً حرام شده که برای فرار از این ربای تعبدی، چیزی را ضمیمه می کنیم.[۸۷]

این سخن توجیه خوبی است و شاهدی از روایات نیز دارد؛ مثل روایت حسن بن صدقه از امام رضا علیه السّلام [۸۸] که موردش، معامله ی درهم «غلّه» (ناخالص) با ضمیمه در برابر درهم «وضح»

۸۶ . وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب الصّرف، باب ۱۱، حدیث ۵ و مستدرک الوسائل، جلد ۱۳، ابواب الرّبا، باب ۱۶، حدیث ۱ و ابواب الصّرف، باب ۴، حدیث اوّل.
۸۷ . کتاب البیع، جلد دوم، صفحه ۴۱۰ به بعد.
۸۸ . وسائل الشیعه، جلد ۱۲، ابواب الرّبا، باب ۲۰، حدیث ۱.



(خالص) است.

۲ - این روایات را نیز حمل بر موارد اضطرار کنیم؛ چنانچه روایت معلّی تصریح به این مطلب شده است. [۸۹] روشن است که در حال اضطرار بدون حیله نیز چنین معامله‌ای بی‌اشکال است، ولی برای حفظ ظواهر شرع و از بین نرفتن اُبّهت این نوع معاملات ربوی و غیر مجاز، ضمّ ضمیمه راه مناسبی است. مثل مواردی که انسان مجبور به دروغ گفتن می‌شود، اگر بتواند «توریه» کند، بهتر است چنین کند. خلاصه این که روایات گروه دوم را نیز یا باید کنار گذارد، و یا حمل بر یکی از دو توجیهی که گفته شد نمود مگر در مواردی که ربای عرفی صادق نباشد و یا مفاسد ربا را در پی نداشته باشد.

جمع بندی نهایی

از حیث حکم وضعی: نتیجه این که با استناد به دلیل اول (صدق ربای عرفی بر حیل ربا) و دلیل دوم(جاری بودن حکمت های حرمت ربا در حیل ربا)، صورت اول و صورت دوم و صورت چهارم حیل ربا را فاسد می دانیم اما صورت سوم و پنجم و ششم صحیح می باشند چرا که این سه صورت نه عرفاً ربا محسوب می شوند و نه مفاسد ربا را دارند و اما سایر ادله ی مانعین (مثل سفهی بودن و یا عدم قصد جدی و یا روایات) شامل این سه صورت نمی شدند بلکه حتی شامل همه ی صور اول و دوم و چهارم هم نمی شدند و فقط شامل برخی از آن ها بودند. بنابراین در این سه صورت (سوم و پنجم و ششم)، همان اصل اولی صحت، حاکم است زیرا بالأخره این حیله ها تحت یکی از عقود شرعی می باشند و ادله ی مطلقه ی صحت آن عقد، آن حیله را نیز شامل می شود. کما اینکه حیله ی ربای معاملی گونه ی دوم هم صحیح است .

از حیث حکم تکلیفی: از آنجا که دلیلی بر حرمت مطلق «حیله در امور شرعی» و یا حرمت مطلق «حیل ربا» نداریم، پس نمی توان حکم به حرمت مطلق حیل ربا کرد اما همه صور آن را حلال نیز نمی دانیم زیرا دلیل اول را نسبت به صورت اول و دوم و چهارم تمام می دانیم؛ پس حال که این سه صورت، عرفاً ربا محسوب می شوند پس آیات و روایات تحریم ربا، آنها را نیز شامل می شوند.اما باقی صور تحت اصل اولی برائت باقی خواهند ماند. کما اینکه حیله ی ربای معاملی گونه ی دوم هم محکوم به حلّیّت است.

---

۸۹. معلّی بن خنیس به امام صادق عرض کرد: «انّی اردت ان ابیع تبر ذهب بالمدینة فلم یشتر منّی الّا بالدّنانیر فیصلح لی ان اجعل بینهما نحاسا؟ فقال: ان کنت لا بدّ فاعلا فلیکن نحاسا وزنا؛ می‌خواستم شمش طلایی (یا خاک طلا) را در مدینه بفروشم، هیچ کس حاضر به خرید آن نشد، مگر این که در مقابل به من طلا بدهد (با توجّه به این که فروش طلا به طلا با اختلاف وزن جایز نیست) آیا صحیح است که قطعه مسی به آن ضمیمه کنم؟ امام صادق علیه السّلام فرمود: اگر چاره‌ای نداری؛ قطعه مسی به وزن آن اضافه کن.» (وسائل الشّیعه، جلد ۱۲، ابواب الصّرف، باب ۶، حدیث ۴) این روایت ضعیف السّند است؛ چرا که مرفوعه است

نظرية اصحاب الاجماع و مشايخ الثلاثة



میثم جواهری

طلبه سال هشتم درس خارج - مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

مقدمة الرسالة

تبيين المسألة

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين محمّد و على أهل بيته الطيبين الطاهرين. اما بعد فأقول: المسألة التي بين ايديكم ايها القارئ العزيز، هو التحقيق حول نظريتين اى توثيق مشايخ اصحاب الإجماع و مشايخ الثلاثة.

تبيين اهمية المسألة

فانّ توثيق مشايخ اصحاب الأجماع و الثلاثة من المسائل المهمة التي تترتب عليه الحكم باعتبار كثير من الأخبار و الروايات و بالتالي يوجب اختلاف الفتاوى كثيرا و هذا يوجب اهتمام حول هاتين المسألتين.

و لذا قال في المستدرك:

«فإنّه من مهمات هذا الفن، إذ على بعض التقادير تدخل آلاف من الأحاديث الخارجة عن حريم الصحة إلى حدودها، أو يجري عليها حكمها» [1]

السؤال الرئيسي في المسألة

إنّ السؤال الرئيسي في هذه المسألة هو انّه هل يمكن الاستناد الى نظرية أصحاب الإجماع في التوثيق او الى نظرية مشايخ الثلاثة في توثيق مشايخهم ام لا؟

السوالات الفرعية

الف: أيّ المراد من اصحاب الإجماع؟

ب: ما معنى تصحيح ما يصح عنهم؟

ج: ما معنى الثقة في كلام العدة؟

---

1 - خاتمة المستدرك ج۷، ۷ - الفائدة السابعة في ذكر أصحاب الإجماع، و عدته.

الأولى: الكلمات الرئيسية فى الرسالة

هذه هى

اصحاب الإجماع:

هم الذين أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم.

مشايخ الثلاثة:

يراد من الثلاثة صفوان بن يحيى البجلى و محمد بن أبىعمير زياد و أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى و يراد من مشايخهم كل من روى الثلاثة عنهم.

الفطحية:

هم القائلون بإمامة عبد الله بن جعفر بن محمد و سموا بذلك؛ لأنه قيل إنه كان أفطح الرأس و قال بعضهم كان أفطح الرجلين و قال بعضهم إنهم نسبوا إلى رئيس من أهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح.

الواقفة:

هم الذين يزعمون أن موسى بن جعفر (ع) حى و لم يمت و قالوا: لا إمام بعد موسى (ع) فلم يقولوا ان ابا الحسن الرضا(ع) إمام مفترض طاعته من الله.

الناووسية:

فقالوا إن أبا عبد الله عليه السلام حى لم يمت و لا يموت حتى يظهر فيملأ الأرض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا لأنه القائم المهدى وَ تَعَلَّقُوا بِحَدِيثٍ رَوَاهُ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ عَنْبَسَةُ بْنُ مُصْعَبٍ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ« إِنْ جَاءَكُمْ مَنْ يُخْبِرُكُمْ عَنِّى بِأَنَّهُ غَسَّلَنِى وَ كَفَّنَنِى وَ دَفَنَنِى فَلَا تُصَدِّقُوه» و هذه الفرقة تسمى الناووسية. [۲]

الثانية: الأبحاث المقدمية

البحث قديماً

و ممن طرح البحث او اسند اليه المحقق الداماد فى الرواشح [۳] و الشيخ البهائى فى مشرق الشمسين [۴] و الشفتى فى رجاله[۵] و المحقق الكاظمى فى عدّته[۶] و المحقق الشيخ حسن فى المنتقى[۷] و علامه محمد تقى المجلسى فى أول شرح الفقيه [۸] و السيّد الأجل بحر العلوم .[۹]

طريق الرسالة فى طرح المباحث:

انا نمشى فى هذه الرسالة على اساس ذكر أدلة توثيق مشايخ اصحاب الإجماع و اشكالاته، ثم بيان ادلة توثيق مشايخ الثلاثة و اشكالاته.

۲ - راجع بحارالأنوار ج ؛ ۳۷ ص ؛ ۹.
۳ - الرواشح السماوية: ۴۵.
۴ - مشرق الشمسين: ۳، مطبوع ضمن الحبل المتين.
۵ - الرسائل الرجالية لحجة الإسلام الشفتى: ۵.
۶ - عدة الرجال: ۱/ ۲۱.
۷ - منتقى الجمان ۱: ۱۵.
۸ - روضة المتقين ۱: ۱۹، ۲۰.
۹ - رجاله ۱: ۹۴.

الفصل الثانی: نظریة اصحاب الإجماع

توضیح ذلک ان الکشی قال فی رجاله فی تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی جعفر وابی عبدالله علیهما السلام:

«أجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من أصحاب أبی جعفر، وأصحاب أبی عبد الله علیهما السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفقه الأولین ستة: زرارة ومعروف بن خربوذ وبرید وأبو بصیر الأسدی والفضیل بن یسار ومحمد بن مسلم الطائفی، قالوا: وأفقه الستة زرارة، وقال بعضهم: مکان أبی بصیر الأسدی أبو بصیر المرادی، وهو لیث بن البختری.» [10]

وقال فی تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی عبد الله علیه السلام:

«أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء وتصدیقهم لما یقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئک الستة الذین عددناهم وسمیناهم ستة نفر: جمیل بن دراج وعبد الله بن مسکان وعبد الله بن بکیر وحماد بن عثمان وحماد بن عیسی وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقیه وهو ثعلبة ابن میمون إن أفقه هؤلاء جمیل بن دراج، وهم أحداث أصحاب أبی عبد الله علیه السلام.» [11]

وقال فی تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی إبراهیم، وأبی الحسن الرضا علیهما السلام:

« أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء وتصدیقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر، دون الستة نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبی عبد الله علیه السلام، منهم یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی بیاع السابری و محمد بن أبی عمیر و عبد الله بن المغیرة و الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد بن أبی نصر و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال و فضالة بن أیوب و قال بعضهم: مکان ابن فضال: عثمان بن عیسی و أفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی.» [12]

۱۰ – رجال الکشی ص ۲۳۸ رقم ۴۳۱.
۱۱ – رجال الکشی ص ۳۷۵ رقم ۷۰۵.
۱۲ – رجال الکشی ص ۵۵۶ رقم ۱۰۵۰.

فاستظهر جماعة [13] من قوله "اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء" ان كل رواية ثبت بسند صحيح انها رواية هؤلاء فيحكم بصحتها، ولايلحظ الوسائط بينهم وبين الامام عليه السلام من دون اعتبار العدالة فيمن يروون عنه، حتى لو رووا عن معروف بالفسق، أو بالوضع، فضلًا عمّا لو أرسلوا الحديث، كان ما نقلوه صحيحاً محكوماً على نسبته إلى أهل العصمة صلوات الله عليهم ، فإن ما يصح عنهم هو الرواية لا المروى ،و إتّفاق الأصحاب على تصحيح حديث شخص و قبوله بمحض صدوره منه من غير تثبت و التفات إلى من قبله ليس إلّا من جهة شدّة اعتمادهم عليه، وكونهم فى أعلى مراتب الوثاقة، و أسنى مدارج العدالة، و هذا هو الداعى لاختصاص الإجماع بهم دون غيرهم من الثقات و العدول، فإنّ الحكم بصحّة حديث فلان، من دون الإضافة إلى كتابه لا يصحّ أن يكون لأجل الأمور الخارجيّة، المتوقّفة على الوقوف على كل ما رواه، و دوّنه، و عرضه عليها. و دونه خرط القتاد، بل لابدّ و ان يكون لما علم من حاله، و عرف من سيرته و طريقته، من الوثاقة، و التثبّت، و الضبط، و البناء على نقل الصحيح من هذه الجهة، و هذا مدح عظيم، و توثيق بالمعنى الأعمّ، فلا مناص من الحكم بأنّهم لم يودع فى كتابهم إلا ما تلقّوه من الروايات الموثوق بها.

عدم تمامية النظرية

ولكن هذا الاستظهار غير تامّ، اذ لايظهر من كلام الكشى عدا بيان الاجماع على فقاهة هؤلاء و وثاقتهم وتصديقهم فيما يقولون، ومما يشهد على ذلک ان العبارة الأولى من العبائر الثلاثة من الكشى غير مشتملة على تعبير تصحيح ما يصح عنهم، وانما ورد فيه اجماع العصابة على تصديقهم والإقرار لهم بالفقه، فالمراد من العبارة الأولى تصديقهم بما أخبروا عنه، و ليس إخبارهم فى الإخبار مع الواسطة إلّا الإخبار عن قول الواسطة و تحديثه، فإذا قال زرارة بن أعين [14] : «حدّثنى سالم بن أبى حفصة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام كذا» لا يكون إخبار زرارة إلّا بتحديث سالم بن أبى حفصة. وظاهر العبارة الثانية والثالثة كون المقصود منهما نفس المقصود من العبارة

الأولى، حيث ذكر فى العبارة الثانية :

«من دون أولئک الستة الذين عددناهم وسميناهم.»

۱۳ - كالشهيد الثانى و العلامة المجلسى و الشيخ البهائى و المحدث النورى فى خاتمة المستدرک ج۷ : ۲۳.
۱۴ - الكافى ۴ : ۴۷۰ باب النوادر - حديث ۶.

وكذا ذكر فى العبارة الثالثة:

« دون الستة نفر الذين ذكرناهم فى أصحاب أبى عبد الله عليه السلام.»

فتكون ميزة اصحاب الاجماع على غيرهم اجماع الطائفة على فقاهتهم ووثاقتهم، دون الحكم بصحة رواياتهم من دون ملاحظة الوسائط بينهم وبين المعصوم عليه السلام، فلايتم نظرية أصحاب الإجماع.

أمّا الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم الذى ادّعى فى الطبقتين الأخيرتين؛ فلا يقتضى اكثر فائدة من الإجماع الأوّل لأنّ ما صحّ عنهم الذى يجب تصحيحه، لا بدّ و أن يكون الإخبار عن واقع حتّى يجوز فيه الصدق و الكذب، و التصحيح و عدمه ولا يخفى عليک أنّه غير شامل لمتن الحديث فى الإخبار مع الواسطة؛ فإذا قال ابن أبى عمير:

« حدثنى زيد النرسى قال حدّثنى عبيد بن زرارة يسأل أبا عبد الله فقال عليه السلام كذا» [۱۵]

فما أخبر به ابن أبى عمير و يصحّ أن يكون كاذباً فيه و صادقاً على ظاهر عبارة الكشى هو إخباره بأنّ زيداً حدّثنى، و أمّا قول النرسى و عبيد بن زرارة و كذا قول أبى عبد الله عليه السلام فليس من إخباره ، فمعنى ذلک أنهم لا يتهمون بالكذب فى إخبارهم و روايتهم، و أين هذا من دعوى الإجماع على الحكم بصحة جميع ما رووه عن المعصومين عليهم السّلام ، و إن كانت الواسطة مجهولا أو ضعيفا؟.

إن قلت: دعوى الإجماع على صرف تصديقهم، مستهجن ، سيّما فى هؤلاء العظام.

قلت :إنّا لا نفهم اى استهجان فيها إذا قام الإجماع على تصديق هؤلاء. كما لا استهجان فى نقل الإجماع على فقاهتهم و الإقرار لهم بالعلم مضافاً بما قال السيد الإمام (ره):

« بأنّ لزوم الركاكة فى ظاهر لفظ، لا يوجب جواز صرفه عن ظاهره، و حمله على ما لا تلزم منه الركاكة كائناً ما كان.» [۱۶]

و أمّا دعوى أنّ الإجماع على تصحيح ما يصح عن الجماعة المذكورين فيرجع إلى دعوى أن هؤلاء لا يروون إلا عن ثقة. و عليه فيعتمد على مراسيلهم و على مسانيدهم، و إن كانت الوسائط مجهولة أو مهملة، فاسد جزما، فإنه لا يحتمل إرادة ذلک من كلام الكشى.

۱۵ - الكافى ج ۴ : ۱۴۷ - باب صوم عرفة و عاشوراء - حديث ۶
۱۶ - كتاب الطهارة (للإمام الخمينى، ط-الحديثة) ج ۳ : ۳۳۲.

فالمحصّل مما ذکرناه وفاقاً لصاحب الریاض[١٧] و السید الإمام [١٨] و السید الخویی [١٩] و السید الشبیری و بعض اساتذنا[٢٠] الکرام أنّ الإجماع المذکور قام علی تصدیقهم فی النقل لا الفتوی، و أنّ أصحاب الإجماع یصدّقون فیما یقولون، فهم ثقات فی النقل، لا أنّ روایاتهم تقبل حتی عن ضعیف أو مجهول

الفصل الثالث: نظریة توثیق مشایخ الثلاثة

و هم صفوان وابن ابی عمیر والبزنطی فإن الاصل فی توثیق من روی عنه احد الثلاثة هو ما ذکره الشیخ الطوسی ره فی کتاب عدة الاصول:

انه إذا کان أحد الراویین مسندا والآخر مرسلا، نظر فی حال المرسِل، فإن کان ممن یعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، ولأجل ذلک سوّت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن محمد بن أبی نصر وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا عمن یوثق به وبین ما أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم [٢١]

فیکون هذا الکلام شهادة منه علی معروفیة هؤلاء الثلاثة بانهم لایروون ولایرسلون الا عن ثقة، ومادمنا نحتمل صحة هذه الشهادة ونشوءها عن الحس او الحدس القریب من الحس فتکون حجة یمکن ان نستدل بها علی تمامیة مسلک التوثیق العام لمشایخ الثلاثة، فالمهم البحث عما یذکر کمانع عن الأخذ بهذه الشهادة.

فی کتاب عدة الاصول:
انه إذا کان أحد الراویین مسندا والآخر مرسلا، نظر فی حال المرسِل، فإن کان ممن یعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، ولأجل ذلک سوّت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن محمد بن أبی نصر وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا عمن یوثق به وبین ما أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم

١٧ - ریاض المسائل ج ۵ ۱۴۶.
١٨ - کتاب الطهارة (للإمام الخمینی، ط-الحدیثة)ج۳ : ۳۳۲.
١٩ - معجم‌رجال‌الحدیث ج ۱ : ۶۳.
٢٠ - شیخنا الفقیه الأستاذ الشهیدی(ابحاث الاصولیة فی تعارض الأدلة-ص ۳۳۶) و سیدنا الأستاذ السید محمد الجواد الشبیری و سیدنا الأستاذ السید علیرضا الحسینی.
٢١ - عدة الأصول ص۱۵۳.

عدم تمامية النظرية

فقد اورد على هذا البيان عدة ايرادات:

الأوّل: بأن التسوية المزبورة لم تثبت، ، إذ لو كانت صحيحة، وأمرا معروفا متسالما عليه بين الأصحاب، لذكرت في كلام أحد من القدماء لا محالة، وليس منها في كلماتهم عين ولا أثر، مضافاً بأنّه (ره) ذكر في التهذيب و الإستبصار رواية محمّد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: السائبة و غير السّائبة سواء في العتق،، ثم قال:

« فأوّل ما فيه أنّه مرسل و ما هذا سبيله لا يعارض [٢٢] به الأخبار المسندة.» [٢٣]

و الشاهد عليه أن الشيخ لم يخص ما ذكره بالثلاثة المذكورين بل عمّمه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون إلا عمّن يوثق به، ومن الظاهر أنه لم يعرف أحد بذلك من غير جهة دعوى الكشي الإجماع على التصحيح، والشيخ بنفسه أيضا لم يدّع ذلك في حق أحد غير الثلاثة المذكورين في كلامه.

فيه: انه لم يصل الينا من كتب القدماء في الرجال او الفقه الاستدلالي الا القليل جدّا، وقد ضاع كثير منها، خاصة وان موضع بيان ان هؤلاء الثلاثة لايروون ولايرسلون الا عن ثقة هو كتب الرجال، ولم يصل الينا اغلب كتب القدماء في الرجال رغم كثرتها.

و يجاب عن ما ذكره الشيخ في كتابيه ذيل رواية محمد بن ابي عمير، بان تأليف كتاب العدة كان متأخرا عن تأليف التهذيبين [٢٤] ، فلعله اطلع على معروفية هؤلاء الثلاثة بانهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة بعد تأليف كتاب التهذيبين.كما يجاب عنه ايضا بان دأب الشيخ في التهذيبين هو المحاولة في رفع التعارض عن الروايات باي وجه ممكن ردّا لطعن من طعن على الشيعة بكثرة اختلاف رواياتهم، ولذلك يجمع بين الروايات المتعارضة في كثير من الموارد بالجمع التبرعي او يضعف احد المتعارضين، ولذا ترى انه ذكر في الاستبصار بعد نقل رواية عمار الساباطي:

«انه ضعيف فاسد المذهب، لا يعمل على ما يختص بروايته.» [٢٥]

مع انه وثّقه في كتاب التهذيب [٢٦] و موضع آخر من كتاب الإستبصار فقال:

« انه قد ضعّفه جماعة من أهل النّقل و ذكروا أنّ ما يتفرّد بنقله لا يعمل عليه لانّه كان فطحيا فاسد

---

٢٢ – في الإستبصار "لا يُعترض".
٢٣ – تهذيب‌الأحكام ج ٨، ٢٥٧ باب العتق وأحكامه – حديث١٦٥ ؛ الإستبصار ج ٤ ، ٢٧ باب ولاء السائبة –الحديث٥.
٢٤ – حيث قال في بحث حجية خبر الواحد من كتاب عدة الأصول (ج١، ١٣٧)« قد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص بالفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وتهذيب الاخبار ما يزيد على خمسة آلاف حديث».
٢٥ – الاستبصار ج١ ، ٣٧٢ باب السهو في صلاة المغرب– حديث٨.
٢٦ – تهذيب‌الأحكام ج ٧، ١٠١-١٠٨ باب بيع الواحد بالاثنين – حديث ٤١.

المذهب غير أنّا لا نطعن فى النقل عليه بهذه الطريقة لأنّه و إن كان كذلک فهو ثقة فى النّقل لا يطعن عليه.»[۲۷]

وذكر فى الفهرست:« له كتاب كبير جيد معتمد.»[۲۸] فتأمّل.

وكيف يمكن نفى معروفية غير هؤلاء الثلاثة بعدم الرواية عن غير الثقة مع انه يحتمل ذلک فى حق مثل جعفر بن بشير أبو محمد البجلى[۲۹] و محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى[۳۰] استنادا الى ما ورد فى حق كلّ منهما انّه روى عن الثقات و رووا عنه ، وهذا وان لم يظهر منه نفى روايتهما عن غير الثقات، لكن لايمكن نفى احتمال معروفيتهما بعدم الرواية عن غير الثقات، فتأمّل[۳۱] كما نحتمل فى حق الصدوق (ره) و قد استظهر السيد الخويى قده من بعض كلمات النجاشى ان النجاشى لايروى الا عن ثقة، و افتى بوثاقة جميع مشايخ على بن إبراهيم.[۳۲]

الثانى: إنّ من المظنون قويا أن منشأ هذه الدعوى هو بناء العامل على حجية خبر كل إمامى لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب إلى القدماء، واختاره جمع من المتأخرين: منهم العلامة قده على ما فى ترجمة أحمد بن إسماعيل بن عبد الله[۳۳] ، وعليه فلا أثر لهذه التسوية بالنسبة إلى من يعتبر وثاقة الراوى فى حجية خبره.

و لكن يجيب السيد الزنجانى عن هذا الاشكال بانه لو كان منشأه هو البناء على حجية خبر كل امامى لم يظهر منه فسق لم يختص ذلک بمراسيل هؤلاء واضرابهم،على انّ اصل هذه النسبة نشأ من قلة التتبع و عدم تصور صحيح من مفهوم الثقة عند القدماء،كما هو واضح لمن تتبع فى كلماتهم فى الرجال و الفقه، مضافاً بأنّه لو كان منهج العلامة فى مفهوم العدالة مسلک القدماء فلا مناص من الالتزام و الأخذ به لعدم الردع عنه من الأئمة صلوات الله عليهم مع شدة الابتلاء بهذا المسألة.

و هو متين فى غير الأخير لثبوت الردع ظاهرا.

---

۲۷ - الإستبصار ج ۳: ۹۵ ۶۲- باب النهى عن بيع الذهب بالفضة - حديث۳۱.
۲۸ - فهرست‌الطوسى/باب‌العين/باب‌عمار/۳۳۵ رقم ۵۲۷.
۲۹ - رجال‌النجاشى ص ۱۱۹رقم ۳۰۴.
۳۰ - رجال‌النجاشى ص ۳۴۵ رقم ۹۳۳.
۳۱ - فإنّ الشيخ روى بإسناده الصحيح(التهذيب ج ۳: ۲۹۶ - حديث۵) ، عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن صالح بن الحكم و صالح بن الحكم الذى ضعيف عند النجاشى (رجال‌النجاشى/باب‌الصاد/_۲۰۰رقم ۵۳۳).
و روى الصدوق بسنده الصحيح عنه(الفقيه ج ۳: ۱۷۴) ، عن عبد الله بن محمد الجعفى ذكره فى المشيخة فى طريقه إلى عبد الله بن محمد الجعفى و عبد الله بن محمد الجعفى ضعيف عند النجاشى (رجال‌النجاشى ص ۱۲۹_رقم ۳۳۲).
۳۲ - معجم‌رجال‌الحديث ج ۱: ۴۹.
۳۳ - الخلاصة‌للحلى ص ۱۷_ رقم ۲۱ قال فى آخر ترجمته «هذا خلاصة ما وصل إلينا فى معناه و لم ينص علماؤنا عليه بتعديل و لم يرو فيه جرح فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض».

الثالث: إنّ دون إثبات هذه الدعوى، وأن هؤلاء الثلاثة وأضرابهم من الثقات لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، خرط القتاد، فإن معرفة ذلک فی غیر ما إذا صرح الراوی بنفسه أنه لا یروی ولا یرسل إلا عن ثقة أمر غیر میسور، و من الظاهر أنه لم ینسب إلى أحد هؤلاء إخباره وتصریحه بذلک، ولیس لنا طریق آخر لکشفه، غایة الأمر عدم العثور بروایة هؤلاء عن ضعیف، لکنه لا یکشف عن عدم الوجود، على أنه لو تمت هذه الدعوى فإنما تتم فی المسانید دون المراسیل، فإن ابن أبی عمیر بنفسه قد غاب عنه أسماء من روى عنهم بعد ضیاع کتبه، فاضطر إلى أن یروی مرسلا على ما یأتی فی ترجمته، فکیف یمکن لغیره أن یطلع علیهم ویعرف وثاقتهم، فهذه الدعوى ساقطة جزما.

و فیه: انه یحتمل ان یکون منشأها تصریح هؤلاء بذلک، کما یحتمل ان یکون منشأها تبین التزامهم بان لایرووا ولایرسلوا الا عن ثقة من خلال معاشرتهم لهم، وما ذکره من ان ابن ابی عمیر قد غاب عنه اسماء من روى عنهم بعد ضیاع کتبه فاضطر الى ان یروی مرسلا على ما ذکره النجاشی فی ترجمته، فلاینافی اطمئنانه بوثاقة من ارسل عنه ولو لأجل انه لم یکن یأخذ الحدیث الا عن الثقة.

الرابع: من المطمأن به أن منشأ هذه الدعوى هو دعوى الکشی الإجماع على تصحیح ما یصح عن هؤلاء،فمرد هذه الدعوى الى الدعوى السابقة و قد ثبت عدم تمامیته ولکن زعم الشیخ أن منشأ الإجماع هو أن هؤلاء لا یروون إلا عن ثقة،

عدم العثور بروایة هؤلاء عن ضعیف، لا یکشف عن عدم الوجود، على أنه لو تمت هذه الدعوى فإنما تتم فی المسانید دون المراسیل، فإن ابن أبی عمیر بنفسه قد غاب عنه أسماء من روى عنهم بعد ضیاع کتبه، فاضطر إلى أن یروی مرسلا على ما یأتی فی ترجمته، فکیف یمکن لغیره أن یطلع علیهم ویعرف وثاقتهم، فهذه الدعوى ساقطة جزما.

أقول: لا يتمّ هذا البيان، فان من المظنون قوياً عدم نظر الشيخ فى هذا الاخبار الى دعوى الكشى، لتوضيحه نذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّه من نظر فى العدة علم أنّ مراد الشيخ من الثقة، الإمامى الثقة و لا يريد منها فرق الأخرى من الشيعة لأنّه قال:

«أما العدالة المراعاة فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو أن يكون الراوى معتقدا للحق، مستبصرا، ثقة فى دينه، متحرجا من الكذب، غير متهم فيما يرويه.»

ثم قال:

« فأما إذا كان مخالفا فى الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلک عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه. ... و إن لم يكن هناک ما يوجب إطراح خبره، و يكون هناک ما يوافقه وجب العمل به، و إن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلک و لا يخالفه، و لا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضا العمل به.»

ثم قال:

«و إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية، و الواقفة، و الناووسية و غيرهم نظر فيما يرويه: فإن كان هناک قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به. و إن كان هناک خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطراح ما اختصوا بروايته و العمل بما رواه الثقة. و إن كان ما رووه ليس هناک ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضا العمل به إذا كان متحرجا فى روايته موثوقا فى أمانته، و إن كان مخطئا فى أصل الاعتقاد.»

فصرح بفساد اعتقاد الفرق الشيعى غير الإمامى ،فمراده حينئذٍ من "معتقد الحق" الذى من شروط تعارض الخبرين المعتقد بإمامة الأئمة الإثنتى عشرة عليهم السلام، ولذا لم يعارض خبر الإمامى لخبر الفطحى كما صرح به هنا.

هذا و قد ذكر الشيخ (ره) مرجحات تقديم أحد الخبرين على الآخر، إلى أن قال:

« و إذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر فى حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلک سوت الطائفة بين ما يرويه

محمد بن أبی عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن أبی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم.»

فیفهم المتأمّل المنصف من خلال هذه العبائر أنّه اعتبر فی استقرار التعارض، استقامة مذهب المرسِل و المرسَل و کل من وقع فی طریق الخبر و الّا طرح الخبر و إن کان المخبر فطحیاً.

المقدمة الثانیة: أنّه لیس جلّ أصحاب الإجماع صحیح الإعتقاد، فهذا عبد الله بن بکیر کان من الفطحیة کما قال الشیخ فی الفهرست[34] و العدة [35] و هذا عثمان بن عیسی العامری کان من اصحاب الاجماع علی قول لکنه واقفی عند الشیخ [36] وهذا الحسن بن علی بن فضال کان فطحیاً یقول بإمامة عبد الله بن جعفر قبل أبی الحسن علیه السلام کما أخبر الکشی به.[37] فتأمّل.

فحینئذٍ یعلم أنّ الشیخ لم یستند فی نسبة التسویة بین«مراسیل هولاء الثلاثة و مسانید غیرهم" الی الأصحاب الی فهمه من کلام الکشی والا کیف یمکن التسویة بین مراسیل ابن بکیر الفطحی و مسانید الراوی الإمامی مضافاً بأنّ فی اعتماد الشیخ علی اصل إجماع الکشّی -بأیّ معنیً کان- نظر، و قد طعن علی عبد الله بن بکیر بجواز وضع الروایة و الکذب علی زرارة نصرةً لمذهبه، فی کتاب الطلاق من «التهذیبین»، قال بعد ذکر روایته عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام فی هدم کلّ طلاق ما قبله إذا ترکت الزوجة حتّی تخرج العدّة و لو کان مائة مرّة هذه العبارة:

«هذه الروایة فی طریقها عبد الله بن بکیر و قد قدّمنا من الأخبار ما تضمّن أنّه قال حین سئل عن هذه المسألة "هذا مما رزق الله من الرّأی" و لو کان سمع ذلک من زرارة لکان یقول حین سأله الحسین بن هاشم و غیره عن ذلک و أنّه هل عندک فی ذلک شیء کان یقول «نعم روایة زرارة»· و یجوز أن یکون أسند إلی زرارة نصرة لمذهبه لمّا رأی أصحابه لا یقبلون ما یقوله برأیه. و قد وقع منه من اعتقاد الفطحیة ما هو أعظم من ذلک.»[38] .فتأمّل.

۳۴ - فهرست الطوسی/باب العین/ص ۳۰۲/رقم ۴۶۴.
۳۵ - العدة ج ۱ :۱۵۰ قال «لأجل ما قلناه [یعنی عدم وجود خبر مخالف من الإمامی] عملت الطائفة بأخبار الفطحیة مثل عبد الله بن بکیر و غیره».
۳۶ - رجال الطوسی/أصحاب أبی الحسن../ ص- ۳۴۰ - ۵۰۶۷/ ۲۸.
۳۷ - رجال الکشی/الجزء الأول/الجزء السادس/ص ۵۶۵.
۳۸ - التهذیب ج۸ : ۳۵ - ۳۰- باب أحکام الطلاق -الاستبصار ج۳: ۲۷۶ - ۱۴۴ باب أن من طلق امرأة ثلاث تطلیقات.

الا أن يقال مستند الشيخ فى دعواه، كلام الكشى، و لكن الشيخ أخطا و زعم انّ اصحاب الاجماع كلهم ثقةٌ بهذا المعنى اى معتقد الحق– و ذلک لعدم نظره التفصيلى الى اعتقاد اصحابالاجماع او نسيانه حين البحث و لكنه يدفعه اصالةُ عدم الخطاء مضافا بعدم وجود لفظ الثقةُ فى دعوى الكشى فى حق اصحاب الإجماع.فتأمّل.

الخامس: قد ثبت روايةُ هؤلاء عن الضعفاء فى موارد ذكر جملةُ منها الشيخ بنفسه، ولا أدرى أنه مع ذلک كيف يدعى أن هؤلاء لا يروون عن الضعيف؟ و هى ما تلى:

١ – روايةُ «محمد بن يعقوب بسند الصحيح عن صفوان بن يحيى عن على بن أبى حمزةُ» [٣٩] و روايةُ آخر من «الشيخ بطريق صحيح عن صفوان عن على بن أبى حمزةُ» [٤٠] و روايات كثيرةُ من «محمد بن يعقوب و الشيخ و الصدوق عن البَزَنْطى عن على بن أبى حمزةُ» [٤١] و هذا ابن أبى عمير، روى كتاب على بن أبى حمزة البطائنى [٤٢] بينما قال فيه أبو الحسن موسى عليه السلام فى حقه: «يا على أنت و أصحابک شبه الحمير.» [٤٣] وقال على بن الحسن بن فضال:«هوكذاب ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة و كتبت تفسير القرآن كله من أوله إلى آخره إلا أنى لا أستحل أن أروى عنه حديثا واحدا.» [٤٤] و قال ابن غضائرى فى ترجمته «لعنه الله أصل الوقف و أشد الخلق عداوة للولى من بعد أبى إبراهيم عليهما السلام.» [٤٥]

والجواب: ان من المظنون قوياً اخذ الروايةُ فى جملةُ من هذه الموارد كان قبل انحرافه و وقفه.

إن قلت : الاعتذار بأنّ الروايةُ عنه كانت قبل وقفه، غير مقبول؛ لظهور ما تقدّم و غيره فى سوء حاله قبل الوقف، و أنّ الوقف لأجل حطام الدنيا، و لهذا لم يستحلّ علىّ بن الحسن بن فضّال أن يروى عنه روايةُ واحدةُ، فلو كان قبل الوقف صحيح الروايةُ، لم يستحلّ له ترک روايته.

٣٩ – الكافى ج ١، ١٠٤ – بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْجِسْمِ وَ الصُّورَةِ– حديث ١.
٤٠ – التهذيب ج ٥، ٥٣ – ٦ بَابُ الْمَوَاقِيتِ– حديث ٩.
٤١ – للاطلاع عن بعضها أنظر: الكافى ج٢، ٢٧٣ – بَابُ مَا يَجْزِئُ مِنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا لَا يَجْزِئُ– حديث ١ – الكافى ج ٤، ٣١٤ – بَابُ مَنْ يُشْرِکُ قَرَابَتَهُ – حديث ٧ – الكافى ج ٤، ٣٢٠ – الكافى ج٤، ٣٢٨ بَابُ مَا يَجْزِئُ مِنْ غُسْلِ الْإِحْرَامِ– حديث ٥ – الكافى ج٤، ٣٥١ – بَابُ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ –حديث٢ – الكافى ج٤، ٣٦٧ – بَابُ الْمُحْرِمِ يَمُوتُ – حديث١ –الكافى ج ٤، ٣٧٤ – بَابُ الْمُحْرِمِ يُقَبِّلُ امْرَأَتَهُ– حديث ٣ – الكافى ج ٤، ٣٨٦ – بَابُ كَفَّارَاتِ مَا أَصَابَ الْمُحْرِمُ مِنَ الْوَحْشِ– حديث٦.
٤٢ – رجال النجاشى ص ٢٣٩_رقم ٦٥٦.
٤٣ – رجال الكشى/الجزء الأول /الجزء الخامس/٤٠٣ –رقم ٧٥٤.
٤٤ – رجال الكشى/الجزء الأول /الجزء الخامس/٤٠٣_رقم ٧٥٤.
٤٥ – ابن الغضائرى/الرجال لابن الغضائرى/سهل بن أحمد/٨٣.

قلت: انّ الظاهر حسن ظاهره قبل الوقف و هو علامة العدالة و لا اشكال فی امكان الفسق بعد العدالة فلذا لايلتزم القائل بأنّ من من كذب فی آخر عمره لم يتحرز عن الكذب فی اولّ عمره.

و الشاهد المزبور ليس بصحيح؛ فإنّ من نظر فی رجال الكشی يعلم انّ علیّ بن الحسن بن فضّال لم يستحلّ أن يروی رواية واحدة عن الحسن بن علی بن أبی حمزة لا علی بن أبی حمزة و الإشتباه نشأ من غفلة الكشی حيث اورد كلام الوارد فی حق الحسن علی بن أبی حمزة ذيل عنوان علی بن أبی حمزة.[46]

و من هنا يمكن أن يتمسک باستصحاب وثاقته لما بعد الوقف و الحكم بصحة رواياته. و لكن هذا البيان لايدفع الاشكال من جهة كونه فاسد المذهب فالعمدة الجواب الأول.

۲ - روی «محمد بن يعقوب بسند صحيح عن صفوان عن أبی جميلة»[47] ، كما «روی خبرين بسند صحيح عن البزنطی عن أبی جميلة» [48] و «روی الصدوق فی المجالس بسند صحيح عن ابن أبی عمير عن أبی جميلة» [49] وأبو جميلة ای المفضل بن صالح ضعيف عند النجاشی [50] و ابن الغضائری.[51]

و الجواب: أنّه قد ثبت فی محلّه أنّ اكثار الأجلاء روايات فقهية إلزامية عن شخص دليل علی وثاقته و هذا التوثيق العملی مقدم علی التضعيف القولی. ولذا يدلّ اكثار رواية الحسن بن علی بن فضال و أحمد بن محمد بن أبی نصر و عمرو بن عثمان و الحسن بن محبوب عن المفضل بن صالح علی توثيقه.

۳ - روی «الشيخ بسند صحيح عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، عن الحسن بن علی بن أبی حمزة» [52] والحسن بن علی بن أبی حمزة ضعيف.[53]

وقد أجاب شيخنا الأستاد عنه:

۴۶ - توضيح ذلک انّ الكشی قال فی ذيل رقم ۱۰۴۲ - محمد بن مسعود قال سألت علی بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علی بن أبی حمزة البطائنی؟ فقال: كذاب ملعون رويت عنه أحاديث كثيرة و كتبت عنه تفسير القرآن كله من أوله إلی آخره إلا أنی لا أستحل أن أروی عنه حديثا واحدا. (رجال الكشی/الجزء الأول/ص ۵۵۲) ثم أنّه اورد هذا الخبر غفلة منه ذيل عنوان علی بن ابی حمزه، ۷۵۶ - قال ابن مسعود سمعت علی بن الحسن: ابن أبی حمزة كذاب ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة و كتبت تفسير القرآن كله من أوله إلی آخره إلا أنی لا أستحل أن أروی عنه حديثا واحدا» (رجال الكشی ص ۴۰۴) و هذا يوجب لاشتباه بعض الأعلام.

۴۷ - الكافی ج ۶ - ۵۳۱ باب النوادر من كتاب الزی والتجمل- حديث ۷.

۴۸ - الكافی ج ۳ ۵۱ - حديث۹.

الكافی ج ۴ ۱۱۲ - حديث ۵.

۴۹ - وسائل الشيعة ج ۶ - ۴۰۸ حديث۸۲۹۹.

۵۰ - رجال النجاشی ص ۱۲۸.

۵۱ - الرجال لابن الغضائری ص ۸۸

۵۲ - التهذيب ج ۸ ، ۲۶۲ - ۲ - باب التدبير - حديث ۱۶.

۵۳ - رجال الكشی/الجزء الأول/الجزء السادس/۵۵۲ - رقم ۱۰۴۲.

« بأنّ رواية البزنطى عن الحسن بن على بن أبى حمزة غريبة جدّا، لانّ الرواية التى كانت مستند المستشكل هو ما رواه الشيخ فى التهذيب عن أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الحسن بن على بن أبى حمزة عن أبى الحسن عليه السلام قال قلت له إنّ أبى هلک و ترک جاريتين قد دبّرهما و أنا ممّن أشهد لهما و عليه دين كثير فما رأيک فقال رضى الله عن أبيک و رفعه مع محمّد صلى الله عليه وآله وسلّم و أهله قضاء دينه خير له إن شاء الله» و المراد من "ابى الحسن" ليس هو الكاظم عليه السلام، حيث قال له الحسن فى هذه الرواية: «ان ابى مات وترک جاريتين» وقد مات على بن ابى حمزة والد الحسن فى زمان الرضا عليه السلام [۵۴] . فالمراد به اما الرضا او الجواد عليهما السلام، ورواية الحسن عنهما غير محتمل جدًا لشدة عدائه مع الأئمة الطاهرين بعد الكاظم عليه السلام[۵۵] ، ولكن لايحتمل عادة رواية البزنطى عنه فان البزنطى كان من خاصة الرضا عليه السلام [۵۶] . فكيف يروى عن الحسن الذى كان فى شدة العداء معه عليه السلام.» [۵۷]

أقول: يحتمل زياده لفظ" أبى حمزة" من النساخ سهوا و المراد من" الحسن بن على" الحسن بن على بن يقطين و هو ثقة جليل.

قد ثبت رواية هؤلاء عن الضعفاء فى موارد ذكر جملة منها الشيخ بنفسه، ولا أدرى أنه مع ذلک كيف يدعى أن هؤلاء لا يروون عن الضعيف .

روى «محمد بن يعقوب بسند صحيح فى عدة مواضع عن ابن أبى عمير عن الحسين بن أحمد المنقرى» ، بينما انّه ضعيف عند النجاشى و الشيخ.

۵۴ - رجال الكشى الجزء الأول الجزء الخامس/ -۴۴۴ رقم ۸۳۴.
۵۵ - رجال النجاشى ص۳۷.
۵۶ - رجال النجاشى/باب الألف/ص ۷۵/رقم ۱۸۰.
۵۷ - لا يذهب عليک أنّ بعض المعاصرين تمسک بهذه الرواية لاثبات رجوع على بن أبى حمزة عن الوقف!!

-۴ ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن خالد البرقى عن ابن أبى عمير عن ابى البخترى عن أبى عبد اللهّ عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام عن على عليه السّلام انه قال: «مضت السنّة انه لا يستسقى إلا فى البرارى حيث ينظر الناس الى السماء و لا يستسقى فى المساجد إلا بمكة.»

ولكن "وهب بن وهب ابى البخترى» [۵۸] كذّاب عند النجاشى[۵۹] ، و ضعيف عند الشيخ؛ مضافاً بأنّه عامى المذهب.[۶۰]

وفيه: انّ الشيخ روى هذا الخبر عن ابن أبى عمير بواسطة محمد بن خالد البرقى و الظاهر وقوع سقط أو ارسال بين " محمد بن على بن محبوب" و " محمد بن خالد البرقى" لأنّ محمد بن على بن محبوب فى الطبقة المتأخّر عن طبقة احمد بن محمد بن عيسى الأشعرى و هو تأخّر طبقته عن طبقة محمد بن خالد البرقى فالظاهر عدم تمامية السند الى ابن ابى عمير.

۵ – روى «الشيخ بسند صحيح عن صفوان، وابن أبى عمير عن يونس بن ظبيان» [۶۱]، ويونس بن ظبيان ضعفه النجاشى[۶۲] والكشى . [۶۳]

و اجاب عنه السيد الزنجانى بانّهما لم يرويا عن يونس بن ظبيان وحده بل رويا عنه و بريد جميعا عن ابى عبد الله عليه السلام [۶۴] و هى لا تضر بعد كون بريد من اجلاء الطائفة. ففى الحقيقة انهما اعتمدا على بريد لا على يونس و ذكره فى طريقهما الى ابى عبد الله عليه السلام إمّا من جهة معيّة سؤالهما عن ابى عبد الله عليه السلام.أو تأييد نقل البريد.

اقول: انه قد ثبت رواية ابن ابى عمير عن يونس بن ظبيان فى توحيد الصدوق، قال:

« حدثنا على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن أبى عبد الله الكوفى قال حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكى عن الحسين بن الحسن و الحسين بن على عن صالح بن أبى حماد عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد عن عبد الله بن المغيرة عن محمد بن زياد قال سمعت يونس بن ظبيان يقول دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فقلت له إن هشام بن الحكم يقول قولا عظيما إلا أنى أختصر لک منه أحرفا يزعم أن الله جسم لأن الأشياء شيئان جسم و فعل الجسم

۵۹ – رجال‌النجاشى/باب‌الواو/ص -۴۳۰ رقم۱۱۵۵.
۶۰ – فهرست‌الطوسى/باب‌الواو/ص -۴۸۷ رقم ۷۷۹.
۶۱ – التهذيب ج ۵ ، -۳۲ باب ضروب الحج- حديث ۲۴.
۶۲ – رجال‌النجاشى/باب‌الياء/-۴۴۸ رقم-۱۲۱۰ – ضعيف جدا لا يلتفت إلى ما رواه كل كتبه تخليط.
۶۳ – رجال‌الكشى/الجزء‌الأول/الجزء‌الخامس/ ۳۶۳ – قال محمد بن مسعود يونس بن ظبيان متهم غال.
۶۴ – صَفوَانَ و ابنِ أبِي عُمَيرٍ عَن بُرَيدٍ و يُونسَ بنِ ظَبيَانَ قَالا سَأَلنَا أبَا عَبدِ اللهِ ع عَن رَجُلٍ يُحرِمُ فِي رَجَبٍ أَو فِي شَهرِ رَمَضَانَ حَتَّى إِذَا كَانَ أَوَانُ الحَجِّ أَتَى مُتَمَتِّعاً فَقَالَ لَا بَأسَ بِذَلِكَ.

فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل و يجوز أن يكون بمعنى الفاعل فقال أبو عبد الله ع ويله أ ما علم أن الجسم محدود متناه و الصورة محدودة متناهية فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة و النقصان و إذا احتمل الزيادة و النقصان كان مخلوقا قال قلت فما أقول قال لا جسم و لا صورة و هو مجسم الأجسام و مصور الصور لم يتجزأ و لم يتناه و لم يتزايد و لم يتناقص لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق و لا بين المنشئ و المنشأ لكن هو المنشئ فرق بين من جسمه و صوره و أنشأه إذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبه هو شيئا.» [٦٥]

و" على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق" و "محمد بن أبى عبد الله الكوفى" و "محمد بن إسماعيل البرمكى" و "صالح بن أبى حماد" و "بكر بن صالح" كلهم من الثقات (على التحقيق) اما الحسين بن الحسن فان المظنون قويا كون المراد منه "الحسين بن الحسن بن أبان" و هو ايضا ثقه (على التحقيق) فلا اشكال من جهة اعتبار السند الى ابن ابى عمير مضافا بان الظاهر اخذ الرواية من كتاب الحسين بن السعيد و هو من الكتب المشهورة فلا اشكال من جهة السند.

٦ – روى «محمد بن يعقوب بسند صحيح فى عدة مواضع عن ابن أبى عمير عن الحسين بن أحمد المنقرى» [٦٦]، بينما انّه ضعيف عند النجاشى [٦٧] و الشيخ. [٦٨]

و اجاب عنه السيد الزنجانى بانّه من المظنون أنّ منشأ ضعفه عند النجاشى هو كثرة روايته عن داود الرقى الذى هو ضعيف عند النجاشى كما قال فى ترجمته «روى عن أبى عبد الله عليه السلام رواية شاذة لا تثبت و كان ضعيفا ذكر ذلک أصحابنا رحمهم الله روى عن داود الرقى و أكثر»

و قد يؤيّد ذلک انّ ابن أبى عمير و صفوان رويا كتاب الحسين بن أحمد [٦٩] و هو نوع من اكثار الرواية عنه. [٧٠]

و فيه: لأنّ النجاشى قالفى ترجمته:«كان ضعيفا ذكر ذلک أصحابنا رحمهمالله» ثم قال نفسه بعد ذلک

٦٥ – التوحيد ص-٩٩ -٦ باب أنه عز و جل ليس بجسم و لا صورة- حديث ٧.
٦٦ – الكافى ج ٢ ، -٦٢٣ بَابُ فَضْلِ الْقُرْآنِ – حديث ١٨.
الكافى ج ٤ ، -٤٣ باب البخل و الشح- حديث٣.
الكافى ج ٥ ، ٧٩ – باب الحث على الطلب – حديث ٩.
الكافى ج ٥ ، ٣١٨ – حديث ٥٧.
الكافى ج ٦ ، ٢٧٠ – حديث ٢.
٦٧ – رجال النجاشى/باب/الحسين/باب/الحسن والحسين/١١٥٨٣
٦٨ – رجال الطوسى ص -٣٣٤ رقم ٤٩٧٧
٦٩ فهرستالطوسى ص ١٣٧ رقم ٢٢٥
٧٠ فإنّ هذا الجواب و إن كان غير مقنع لكن مانع للإيراد

«روی عن داود الرقی و أكثر» و الظاهر انه لم يحك هذه العبارة عن الاصحاب و يؤيّد ذلک ان الشيخ و ان ضعفه فی رجاله ولكن لا ينقل عن الاصحاب انهم ضعفه لاكثاره عن داود و الظن على تقدير وجوده لا يغنی من الحق شيئاً.

و أمّا ما قلنا فی تأييده من ان ابن ابی عمير و صفوان رويا كتابه و هو نوع من الإكثار- غير صحيح لأنه لم يكن رواية الكتاب من الاكثار الذی تطمئن النفس منه.

٧ – مَا رَوَاهُ الْبَزَنْطِیُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِی قُرَّةَ الْكُوفِی[٧١] بينما انه ضعيف عند النجاشی[٧٢] و ابن‌الغضائری.[٧٣]

٨ – روی «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بسند صحيح عن البزنطی عن يونس بن بهمن رواية فقهية الزامية.»[٧٤] بينما قال ابن الغضائری فيه انه يضع الحديث. روی عن أبی عبد الله عليه السلام.[٧٥]

و لكن يمكن أن يخدش فی امثال هذه تضعيفات لابن الغضائری بان من المحتمل قوياً كونه مستندا الی متن الرواية و نظره فی بحث الغلو مع عدم علمه بوجود توثيق العام فی حق مشايخ الثلاثه او كونه من مشايخهم كما نحتمل فی الشيخ بالنسبة الی زمن تأليف التهذيبين.

روی «الصدوق(ره) فی مَعَانِی الْأَخْبَارِ بسند معتبر عن محمد بْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ» بينما ضعفه النجاشی و الشيخ .

روی «محمد بن يعقوب بسند صحيح عن أبی نصر عن المشرقی عن الرضا عليه السلام رواية فقهية .» و المشرقی ضعّفه الكشی .

٧١ – مَا رَوَاهُ ابْنُ إِدْرِيسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ الْبَزَنْطِیِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِی قُرَّةَ الْكُوفِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ فِيهِ دُعَابَةٌ قُلْتُ وَ مَا الدُّعَابَةُ قَالَ الْمِزَاحُ (وسائل‌الشيعة ج ١٢ ؛ ١١٣ باب استحباب المزاح حديث ١٥٧٩٣.)

٧٢ – رجال‌النجاشی ص٣٠٨.

٧٣ – ابن‌الغضائری/الرجال‌لابن‌الغضائری/سهل‌بن‌أحمد.../٨٤.

٧٤ – الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ بَهْمَنَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ عليه السلام أَهْدَى إِلَیَّ قَرَابَةٌ لِی نَصْرَانِیٌّ دَجَاجاً وَ فِرَاخاً قَدْ شَوَاهَا وَ عَمِلَ لِی فَالُوذَجَةً فَآكُلُهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ (التهذيب ج ٩ ؛ ٧٠)

٧٥ – الرجال‌لابن‌الغضائری ص ١٠١.

و لكن يمكن أن يخدش فی امثال هذه تضعيفات لابن الغضائری بان من المحتمل قوياً كونه مستندا الی متن الرواية و نظره فی بحث الغلو مع عدم علمه بوجود توثيق العام فی حق مشايخ الثلاثه او كونه من مشايخهم كما تحتمل فی الشيخ بالنسبة الی زمن تأليف التهذيبين.

٩ - روی «الصدوق(ره) فی مَعَانِي الْأَخْبَارِ بسند معتبر عن محمد بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ»[٧٦] بينما ضعفه النجاشی و الشيخ.[٧٧]

١٠ - روی «محمد بن يعقوب بسند صحيح عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ»[٧٨] و روی «محمد بن يعقوب و مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بسند صحيح البزنطی عن عبد الرحمن بن سالم رواية فقهية»[٧٩]. بينما انّه ضعيف عند ابن‌الغضائری[٨٠] و العلامة.[٨١]

١١ - روی «محمد بن يعقوب بسند صحيح عن أبی نصر عن المشرقی عن الرضا عليه السلام رواية فقهية .»[٨٢] و المشرقی ضعّفه الكشی .[٨٣]

١٢ - روی « محمد بن يعقوب بسند صحيح عن ابن أبی عمير عن زكريّا المؤمن»[٨٤] بينما قال النجاشی فی ترجمته«حكی عنه ما يدل علی أنه كان واقفا و كان مختلط الأمر فی حديثه»[٨٥]

السادس: قد ثبت رواية هؤلاء عمّن ثبت فساد مذهبه بينما اخبر الشيخ بالتزامهم بان لايرووا ولايرسلوا الا عن امامی كما بينّاه، وهی ما تلی:

---

٧٦ - روی الصدوق(ره) فی مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنْ أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانی عَنْ علی بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن أبی عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا بَأْسَ فِي الْإِقْعَاءِ فِي الصَّلَاةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَ بَيْنَ الرَّكْعَةِ الْأُولَى وَ الثَّانِيَةِ وَ بَيْنَ الرَّكْعَةِ الثَّالِثَةِ وَ الرَّابِعَةِ وَ إِذَا أَجْلَسَكَ الْإِمَامُ فِي مَوْضِعٍ يَجِبُ أَنْ تَقُومَ فِيهِ تَتَجَافَى وَ لَا يَجُوزُ الْإِقْعَاءُ فِي مَوْضِعِ التَّشَهُّدَيْنِ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ لِأَنَّ الْمُقْعِيَ لَيْسَ بِجَالِسٍ إِنَّمَا جَلَسَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَ الْإِقْعَاءُ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ أَلْيَتَيْهِ عَلَى عَقِبَيْهِ فِي تَشَهُّدَيْهِ فَأَمَّا الْأَكْلُ مُقْعِياً فَلَا بَأْسَ بِهِ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ أَكَلَ مُقْعِياً. (معانی‌الأخبار ص٣٠٠ - باب معنى الإقعاء- حديث ١)

٧٧ - رجال‌النجاشی ص ٢٨٨ - رقم ٧٦٩ - رجال‌الطوسی ص ٢٥١ - رقم ٣٥١٧

٧٨ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ هَلْ يُكْرَهُ الْجِمَاعُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ وَ إِنْ كَانَ حَلَالًا قَالَ نَعَمْ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ مِنْ مَغِيبِ الشَّمْسِ إِلَى مَغِيبِ الشَّفَقِ وَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي تَنْكَسِفُ فِيهِ الشَّمْسُ وَ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي يَنْخَسِفُ فِيهَا الْقَمَرُ وَ فِي اللَّيْلَةِ وَ فِي الْيَوْمِ اللَّذَيْنِ يَكُونُ فِيهِمَا الرِّيحُ السَّوْدَاءُ وَ الرِّيحُ الْحَمْرَاءُ وَ الرِّيحُ الصَّفْرَاءُ وَ الْيَوْمِ وَ اللَّيْلَةِ اللَّذَيْنِ يَكُونُ فِيهِمَا الزَّلْزَلَةُ وَ لَقَدْ بَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ص عِنْدَ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ فِي لَيْلَةٍ انْكَسَفَ فِيهَا الْقَمَرُ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ مَا كَانَ يَكُونُ مِنْهُ فِي غَيْرِهَا حَتَّى أَصْبَحَ فَقَالَتْ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَ لِبُغْضٍ كَانَ مِنْكَ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ قَالَ لَا وَ لَكِنْ هَذِهِ الْآيَةُ ظَهَرَتْ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَلَذَّذَ وَ أَلْهُوَ فِيهَا وَ قَدْ عَيَّرَ اللَّهُ أَقْوَاماً فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ إِنْ يَرَوْا كِسْفاً مِنَ السَّماءِ ساقِطاً يَقُولُوا سَحابٌ مَرْكُومٌ فَذَرْهُمْ حَتَّى يُلاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ (الكافی ج ٥ ، ٤٩٩ باب الأوقات التی يكره فيها البناء- حديث ١)

٧٩ - الكافی ج ١ ، ٤٥٩ باب مولد الزهراء فاطمة ع- حديث ٤.
الكافی ج ٣ ، ٢٨٣ - باب وقت الفجر- حديث ٢.
التهذيب ج ١ ، ٣٣٣ - باب تلقين المحتضرين - حديث١٧٠.

٨٠ - ابن‌الغضائری ج ١ ،٧٤. ضعيف و أبوه ثقة.

٨١ - الخلاصة‌للحلی ص: ٢٣٩.

٨٢ - وسائل الشيعة ج٢٠ ،٣٠١ - باب بطلان العقد مع قصد المزاح- حديث [٢٥٦٧٣] أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمَشْرِقِيِّ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ادَّعَى أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً إِلَى نَفْسِهَا وَ هِيَ مَازِحَةٌ فَسُئِلَتْ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ قُلْتُ فَيَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا قَالَ نَعَمْ

٨٣ - رجال‌الكشی الجزء‌الأول الجزء‌السادس ص٥٠١ - قال أبو النضر: سألنا الحسين بن إشكيب عن العباس هشام بن إبراهيم- و المراد منه المشرقی- و قلنا له : كان من ولد العباس؟ قال: لا كان من الشيعة فطلبه فكتب كتب الزيدية و كتب أبيات إمامة العباس ثم دس إلی من تمتحنه به و اختفی و اطلع السلطان علی كتبه فقال هذا عباسی فأمنه و خلی سبيله- (المصنف، و المراد من العباسی، المشرقی)

٨٤ - الكافی ج٥ ،٣٩٩باب الحد الذی يدخل بالمرأة فيه- حديث٤.

٨٥ - رجال‌النجاشی /باب‌الزای/ ،١٧٢رقم٤٥٣.

١ –ما روى ابن ابى عمير و صفوان عن الحسن بن على الفضال[86] و هو الذى من فقهاء الفطحية و رجع عنها عند موته. [87]

لا يقال: انه وقع التصحيف فى سند الحديث فسبق فيها القلم الى اثبات كلمة عن فى موضع الواو لانّه لا يروى ابن ابى عمير عن ابن بكير مع واسطة فى غير هذا المورد.

فانّه يقال: انّه قد ثبت رواية ابن ابى عمير عن ابن بكير بواسطة بعض مشايخه،كالقاسم بن عروة [88] وأبى زياد النهدى[89] و بعض أصحابه[90] و حفص بن سوقة [91] و ابن المغيرة [92] و ابن أذينة.[93]

٢ – ما روى صفوان عن طلحة بن زيد [94] رواية فقهية بينما قال النجاشى و الشيخ انّه عامى. [95]

٣ – روايات كثيرة الزامية من ابن ابى عمير و الصفوان و البزنطى عن ابن بكير بينما لا شك انّه من فقهاء الفطحية. [96]

۴ – ما روى ابن ابى عمير[97] و الصفوان[98] و البزنطى[99] عن عنبسة بن مصعب رواية فقهية وهو الذى قال حمدويه فى حقه: انّه عنبسة بن مصعب ناووسى واقفى على أبى عبد الله (ع) و إنما سميت الناووسية برئيس كان لهم يقال له فلان بن فلان الناووس. [100]

---

٨۶ – مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ وَ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا الْخِنْزِيرَ وَ لَكِنَّهُ النَّكَرَةُ(وسائل‌الشيعة ج ٢۴ : ١٠٢ – حديث ٣٠٠٨۴)
٨٧ – رجال‌الكشى ص۵۶۵ – رقم ١٠۴٧ –رجال‌الكشى ص٣۴۵.
٨٨ – الفقيه ج ۴ : –١٣٢ حديث ۵٢٨۵.
٨٩ – وسائل‌الشيعة ج ٨ : ٢٩٩ – حديث ١٠٧١٧.
٩٠ – وسائل‌الشيعة ج٢۴ : ٣٠ – حديث ٢٩٩۴٢.
٩١ – وسائل‌الشيعة ج ٢٣ : ٣١٧ – حديث ٢٩۶۴٠.
٩٢ – التهذيب ج ٨ : ١١ – حديث ١١.
٩٣ – وسائل‌الشيعة ج ١۴ : –٧٣ حديث ١٨۶۴۴.
٩۴ – عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ النَّهْدِيِّ عَنْ سَوْرَةَ بْنِ كُلَيْبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ يُرِيدُ الْمَسْجِدَ أَوْ يُرِيدُ الْحَاجَةَ فَيَلْقَاهُ رَجُلٌ أَوْ يَسْتَقْفِيهِ فَيَضْرِبُهُ وَ يَأْخُذُ ثَوْبَهُ قَالَ أَيَّ شَيْءٍ يَقُولُ فِيهِ مَنْ قِبَلَكُمْ قُلْتُ يَقُولُونَ هَذِهِ دَغَارَةٌ مُعْلَنَةٌ وَ إِنَّمَا الْمُحَارِبُ فِي قُرًى مُشْرِكِيَّةٍ فَقَالَ أَيُّهُمَا أَعْظَمُ حُرْمَةً دَارُ الْإِسْلَامِ أَوْ دَارُ الشِّرْكِ قَالَ فَقُلْتُ دَارُ الْإِسْلَامِ فَقَالَ هَؤُلَاءِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الْآيَةِ إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ (المائدة – ٣٣ –) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ (الكافى ج ٧ : ٢۴۵ – حديث ٢.
الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ كَانَ لَا يُجِيزُ شَهَادَةً عَلَى شَهَادَةٍ فِي حَدٍّ(التهذيب ج ۶ : ٢۵۵ – حديث ٢٢)
٩۵ – رجال‌النجاشى ص –٢٠٧ رقم ۵۵٠ – فهرست‌الطوسى ص –٢۵۶ رقم ٣٧٢.
٩۶ – فهرست‌الطوسى ص –٣٠۴ رقم ۴۶۴ – رجال‌الكشى ص ٣۴۵: قال محمد بن مسعود عبد الله بن بكير و جماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا منهم ابن بكير و ابن فضال يعنى الحسن بن على و عمار الساباطى.
٩٧ – مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَنْبَسَةَ بْنِ مُصْعَبٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ كُنَّ لَهُ ثَلَاثُ نِسْوَةٍ فَتَزَوَّجَ عَلَيْهِنَّ امْرَأَتَيْنِ فِي عُقْدَةٍ وَاحِدَةٍ فَدَخَلَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ثُمَّ مَاتَ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِالَّتِي بَدَأَ بِاسْمِهَا وَ ذَكَرَهَا عِنْدَ عُقْدَةِ النِّكَاحِ فَإِنَّ نِكَاحَهُ جَائِزٌ وَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ وَ لَهَا الْمِيرَاثُ وَ إِنْ كَانَ دَخَلَ بِالْمَرْأَةِ الَّتِي سُمِّيَتْ وَ ذُكِرَتْ بَعْدَ ذِكْرِ الْمَرْأَةِ الْأُولَى فَإِنَّ نِكَاحَهُ بَاطِلٌ وَ لَا مِيرَاثَ لَهَا وَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ(الفقيه ج٣ : ۴٢٠ – باب ما أحل الله عز و جل من النكاح – حديث ۴۴۶۴)
٩٨ – صَفْوَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَ صَفْوَانُ عَنْ عَنْبَسَةَ بْنِ مُصْعَبٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ لَا يَكُونُ طَلَاقٌ وَ لَا تَخْيِيرٌ وَ لَا مُبَارَاةٌ إِلَّا عَلَى طُهْرٍ مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ بِشُهُودٍ(الكافى ج۶ : –١۴٣ باب المباراة – حديث ٩)
٩٩ – مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ عَنْ عَنْبَسَةَ بْنِ مُصْعَبٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ يَعْنِي لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام اشْتَكَى ابْنٌ لِي فَجَعَلْتُ لِلَّهِ عَلَيَّ إِنْ هُوَ بَرَأَ أَنْ أَخْرُجَ إِلَى مَكَّةَ مَاشِياً وَ خَرَجْتُ أَمْشِي حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى الْعَقَبَةِ فَلَمْ أَسْتَطِعْ أَنْ أَخْطُوَ فَرَكِبْتُ تِلْكَ اللَّيْلَةَ حَتَّى إِذَا أَصْبَحْتُ مَشَيْتُ حَتَّى بَلَغْتُ فَهَلْ عَلَيَّ شَيْءٌ قَالَ فَقَالَ لِي اذْبَحْ فَهُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ إِلَيَّ لَازِمٌ أَمْ لَيْسَ لِي بِلَازِمٍ قَالَ مَنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَى نَفْسِهِ شَيْئاً فَبَلَغَ فِيهِ مَجْهُودَهُ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ كَانَ اللَّهُ أَعْذَرَ لِعَبْدِهِ – وسائل‌الشيعة ج ١١ : ٨٧ – حديث ١۴٣١١.
١٠٠ – رجال‌الكشى ص –٣۶۵ رقم ۶٧۴.

۵ – ما روى البزنطى عن يونس بن بهمن رواية فقهية الزامية [۱۰۱] بينما قال ابن الغضائرى فيه انه غال خطابى كوفى يضع الحديث.[۱۰۲] و الخطابية هم الذين تبعوا محمد بن أبى زينب أبو الخطاب فغلا و صار ملعونا.

۶ – ما روى ابن ابى عمير عن عبدالرحمن بن ابى ليلى»[۱۰۳] . مع انه فقيه العامة .[۱۰۴]

۷ – ما روى مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ» [۱۰۵] و هو زيدى.[۱۰۶]

۸ – ما روى «الصدوق بسنده فى ثلاثة مواضع عن ابن ابى عمير عن مالك ابن أنس[۱۰۷] .» [۱۰۸] و روى ابن ابى عمير كتابه قال الشيخ :

«له كتاب[۱۰۹] أخبرنا به جماعة عن أبى المفضل عن ابن بطة عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبى عمير ، عنه.»[۱۱۰]

---

۱۰۱ – الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ بَهْمَنٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام أَهْدَى إِلَيَّ قَرَابَةٌ لِي نَصْرَانِيٌّ دَجَاجاً وَ فِرَاخاً قَدْ شَوَاهَا وَ عَمِلَ لِي فَالُوذَجَةً فَآكُلُهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ (التهذيب ج ۹ ، ۷۰)

۱۰۲ – الرجال لابن الغضائرى ص ۱۰۱.

۱۰۳ – رواه الصدوق فى الأمالى عن محمد بن موسى بن المتوكل عن على بن الحسين السعدآبادى عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن محمد بن أبى عمير عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن أبى جعفر عليه السلام قال مَنْ قُسِمَ لَهُ الْخُرْقُ حُجِبَ عَنْهُ الْإِيمَانُ (الأمالى للصدوق ص ، ۳۰۵)

و رواه فى كمال الدين عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن ابن أبى عمير عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن أبيه عن أبى عبد الله الصادق ع فى حديث طويل يقول فى آخره كيف يهتدى من لم يبصر و كيف يبصر من لم يتدبر اتبعوا قول رسول الله ص و أقروا بما نزل من عند الله عز و جل و اتبعوا آثار الهدى فإنها علامات الأمانة و التقى و اعلموا أنه لو أنكر رجل عيسى ابن مريم ع و أقر بمن سواه من الرسل ع لم يؤمن اقصدوا الطريق بالتماس المنار و التمسوا من وراء الحجب الآثار تستكملوا أمر دينكم و تؤمنوا بالله ربكم (كمال الدين ۲/۴۱۲)

۱۰۴ – . قال الحافظ ابن رجب فى شرح العلل (۱/۱۳۱) تعليقًا على كلام الترمذي: "أما ابن أبي ليلى: فهو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى قاضي الكوفة، وكان من جلة الفقهاء المعتبرين، وله حديث كثير، وهو صدوق، لا يتهم بتعمد الكذب، ولكنه كان سيئ الحفظ جداً".

۱۰۵ – الصدوق فِي الْمَجَالِسِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ (عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ) عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَلْيُكْثِرْ مِنْ ذَلِكَ وَ مَنْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ لَمْ يُصَلِّ عَلَى آلِهِ لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ وَ رِيحُهَا يُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ خَمْسِمِائَةِ عَامٍ وسائل الشيعة ج۷ ، ۲۰۳ - باب وجوب الصلاة على النبي حديث ۹۱۱۴.

۱۰۶ – رجال الكشي ص ۳۴۳ رقم ۱۴۶۸.

۱۰۷ – عن ابن النديم (قال) إنه توفي سنة (۱۷۹) ، وهو ابن خمس وثمانين ، ودفن بالبقيع.

۱۰۸ – فقد روى الصدوق ، عن محمد بن موسى بن المتوكل رضى الله عنه قال حدثنا على بن الحسين السعدآبادى عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه قال حدثنا أبو أحمد محمد بن زياد الأزدى قال سمعت مالك بن أنس فقيه المدينة يقول كنت أدخل على الصادق جعفر بن محمد ع فيقدم لى مخدة و يعرف لى قدرا و يقول يا مالك إنى أحبك فكنت أسر بذلك و أحمد الله عليه و كان ع لا يخلو من إحدى ثلاث خصال إما صائما و إما قائما و إما ذاكرا و كان من عظماء العباد و أكابر الزهاد الذين يخشون الله عز و جل و كان كثير الحديث طيب المجالسة كثير الفوائد فإذا قال قال رسول الله ص اخضر مرة و اصفر أخرى حتى ينكره من يعرفه و لقد حججت معه سنة فلما استوت به راحلته عند الإحرام كان كلما هم بالتلبية انقطع الصوت فى حلقه و كاد يخر من راحلته فقلت قل يا ابن رسول الله فلا بد لك من أن تقول فقال ع يا ابن أبى عامر كيف أجسر أن أقول لبيك اللهم لبيك و أخشى أن يقول عز و جل لى لا لبيك و لا سعديك (الخصال ج ۱ ، ۱۶۷ حديث ۲۱۹)

و روى أيضا عن محمد بن موسى بن المتوكل ره قال حدثنا على بن الحسين السعدآبادى عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن أبى أحمد محمد بن زياد الأزدى عن مالك بن أنس قال قال الصادق جعفر بن محمد ع أعجب لمن يبخل بالدنيا و هى مقبلة عليه أو يبخل عليها و هى مدبرة عنه فلا الإنفاق مع الإقبال يضره و لا الإمساك مع الإدبار ينفعه قال مالك بن أنس و سمعت الصادق ع يقول قيل لأمير المؤمنين ع لم لا تشترى فرسا عتيقا قال لا حاجة لى فيه و أنا لا أفر ممن كر على و لا أكر على من فر منى (الأمالى للصدوق ص ، ۱۷۰ حديث ۴)

و روى أيضا فى ثواب الاعمال عن محمد بن موسى بن المتوكل ره قال حدثنى على بن الحسين السعدآبادى عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى قال حدثنا أبى عن محمد بن أبى عمير عن مالك بن أنس عن أبى عبد الله ع عن آبائه ع عن النبى ص ... من كبر الله مائة مرة كان أفضل من عتق مائة رقبة و من سبح الله مائة مرة كان أفضل من سياق مائة بدنة و من حمد الله مائة مرة كان أفضل من حملان مائة فرس فى سبيل الله بسرجها و لجمها و ركبها و من قال لا إله إلا الله مائة مرة كان أفضل الناس عملا فى ذلك اليوم إلا من زاد... الخ(ثواب الأعمال ص ، ۱۰)(وسائل الشيعة ج ۷ ، ۱۸۴).

۱۰۹ – من تصانيفه ۱ رسالة فى الأقضية ۲ رسالة الى ابن وهب فى الرد على القدرية ۳ تفسير غريب القرآن ۴ الموطأ ۵ رسالة فى الفتوى الى أبى غسان ۶ كتاب السرور ۷ رسالة المنتهية الى الليث بن سعد ۸ المدونة الكبرى ۹ رسالته إلى الرشيد.

۱۱۰ – فهرست الطوسى /باب الميم/باب مالک / ۴۷۰

بينما انه من ائمة اهل التسنن. وما يقال انه روى عنه فضائل اهل البيت، ونقل فضائلهم عن المخالفين لاينافى قوة الرواية التى تكون هى مرادة بمناسبة الحكم والموضوع من التعبير بانهم لايروون ولايرسلون الا عمن يوثق به، بل المخالف موثوق به فى نقله فضائل اهل البيت حيث انه بمعنى من يعتمد عليه، ولاريب فى الاعتماد على المخالف فى هذا المجال، ممنوع لأن نقل ابن ابى عمير عن مالك لاينحصر بفضائل اهل البيت، نعم لاترتبط هذه الروايات بالفقه، و لكن لماذا لم تشمل شهادة الشيخ، نقل الثلاثة، الروايات غير الفقهية عن شخص، خصوصاً مع غرابة نظر الأصحاب فى الحكم بالتسوية الى روايات الثلاثة.

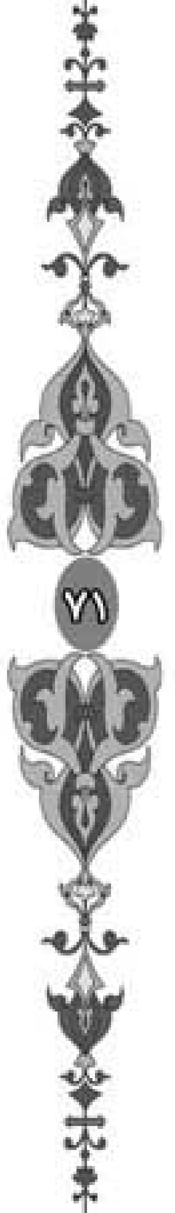
۹ – ما روى محمد بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ»[۱۱۱] بينما قال الشيخ انه بترى.[۱۱۲] و البترية فرقة من الزيدية.

۱۰ – ما روى «محمد بن يعقوب بسند صحيح عن أبى نصر عن المشرقى عن الرضا عليه السلام رواية فقهية .»[۱۱۳] و قد طعن الكشى [۱۱۴] و ابن غضائرى فى مذهبه .[۱۱۵]

۱۱ – ما روى « محمد بن يعقوب بسند صحيح عن ابن أبى عمير عن زكريّا المؤمن» [۱۱۶] بينما قال النجاشى فى ترجمته «حكى عنه ما يدل على أنه كان واقفا و كان مختلط الأمر فى حديثه» [۱۱۷]

و رفع اليد عن هذه الدعوى بمقدار كون مشايخهم معتقد الحق لا عن اصل الدعوى و كونهم متحرز الكذب محل نظر. لانه جاء فى تفسير المراد من دعوى الشيخ ثلاث احتمالات.

الاول: ان كان محط دعوى الشيخ" أنّ الثلاثة ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به " و لكن الشيخ فسّر الثقة الموثوق بالمتحرز عن الكذب المعتقد للحق، فلا يستلزم انكشاف الخطأ فى تفسيره، الخطأ فى دعواه.



۱۱ – روى الصدوق(ره) فى مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنْ أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانى عَنْ على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا بَأْسَ فِي الْإِقْعَاءِ فِي الصَّلَاةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَ بَيْنَ الرَّكْعَةِ الْأُولَى وَ الثَّانِيَةِ وَ بَيْنَ الرَّكْعَةِ الثَّالِثَةِ وَ الرَّابِعَةِ وَ إِذَا أَجْلَسَكَ الْإِمَامُ فِي مَوْضِعٍ يَجِبُ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فَتَجَافَ وَ لَا يَجُوزُ الْإِقْعَاءُ فِي مَوْضِعِ التَّشَهُّدَيْنِ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ لِأَنَّ الْمُقْعِيَ لَيْسَ بِجَالِسٍ إِنَّمَا جَلَسَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَ الْإِقْعَاءُ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ أَلْيَتَيْهِ عَلَى عَقِبَيْهِ فِي تَشَهُّدَيْهِ فَأَمَّا الْأَكْلُ مُقْعِياً فَلَا بَأْسَ بِهِ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ أَكَلَ مُقْعِياً (معانى‌الأخبار ص–۳۰۰ باب معنى الإقعاء– حديث ۱)

۱۱۲ – رجال‌الطوسى /ص۱۴۲.

۱۱۳ – وسائل الشيعة ج۲۰ ،ص۳۰۱ – باب بطلان العقد مع قصد المزاح – حديث [۲۵۶۷۴] أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمَشْرِقِيِّ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ادَّعَى أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً إِلَى نَفْسِهَا وَ هِيَ مَازِحَةٌ فَسُئِلَتْ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ قُلْتُ فَيَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا قَالَ نَعَم

۱۱۴ – رجال‌الكشى‌/الجزء‌الأول‌/الجزء‌السادس ص–۵۰۱ قال أبو النضر: سألنا الحسين بن إشكيب عن العباسى هشام بن إبراهيم و قلنا له أ كان من ولد العباس؟ قال: لا كان من الشيعة فطلبه فكتب كتب الزيدية و كتب إثبات إمامة العباس ثم دس إلى من تحرز به و اختفى و اطلع السلطان على كتبه فقال هذا عباسى فأمنه و خلى سبيله.

۱۱۵ – الخلاصة‌للحلى‌/الفصل‌الخامس – الباب‌الثانى‌فى‌الآحاد ص۲۶۳.

۱۱۶ – الكافى ج۵، ص۳۹۶–باب الحد الذى يدخل بالمرأة فيه– حديث۴.

۱۱۷ – رجال‌النجاشى‌/باب‌الزاى/ ص–۱۷۲/رقم۴۵۳.

الثانی: ان کان محطها" أنّ الثلاثة ممن یعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقة موثوق به و التسویة بین مراسیلهم و مسانید غیرهم " او محطها"کونهم لا یروون ولا یرسلون إلا عمن یوثق به"

و علیه یمکن ان لایکون مسلک الأصحاب، اطراح ما اختص المخالف الموثوق بروایته و العمل بما رواه الثقة الموافق بل کان مسلکهم التسویة فی العمل بین روایات الثقات من دون نظر الی مذهبهم و لا اقل فیما کان الراوی من فرق الشیعة. و لکن الشیخ ذهب الی عدم التسویه و زعم انه مذهب الأصحاب فلذا وجّه تسویة الأصحاب بین مراسیلهم و مسانید غیرهم، بانّ کل مشایخهم ثقة معتقدا للحق.-حیث ان ظهور الخطا فی استناد المسلک الأخیر الی الأصحاب لا یلازم بطلان اصل الدعوی.

نعم لو ثبت روایة ابن ابی عمیر او صفوان او البزنطی عمن تبین لهم ضعفه فی بعض الموارد کمامرّ -ولایبعد الاطمئنان بذلک اجمالا-، فلیس بمستوی یوجب الخلل فی اخبارهم عن التزامهم بلحاظ سائر الموارد، وانما یرفع الید عن عموم هذه النظریة فی خصوص الروایات التی ثبتت روایتهم عن بین الضعف او یقع التعارض بین توثیق هولاء الثلاثة لمشایخهم فی غیر بین الضعف مع تضعیف الأخرین.

ولکن یحتمل ان یکون منشأ هذه النظریة تبین التزامهم للطائفة بانهم لایرووا ولایرسلوا الا عن ثقة من خلال معاشرتهم لهم فسنذکر حکمه فی الاحتمال الآتی.

الثالث: ان کان الثقة فی نظرهم مطابقا لرأیه (ره) او کان مسلکهم اطراح ما اختص المخالف الموثوق بروایته و العمل بما رواه الثقة الموافق.

نفس هذه التضعیفات توجب عدم حجیة مراسیلهم او عدم الحکم بکون مراسیلهم بمنزلة الروایة عن الامامی حیث یحتمل ان یکون الواسط بین الثلاثة و الامام علیه السلام واحد من هذه الأشخاص، خصوصا فی مراسیل ابن ابی عمیر- کما واضح-، و لایکفی قلتهم و قلة روایاتهم عنهم .

فحينئذٍ تارة بنينا أنّ منشأ هذه النظرية تصريح هؤلاء انفسهم بذلک، فيرفع اليد عن عموم هذه النظرية فی خصوص الروايات التی ثبتت روايتهم عن بين الضعف او يقع التعارض بين توثيق هولاء الثلاثة لمشايخهم فی غير بين الضعف مع تضعيف الآخرين.

و تارة بنينا أنّ منشأ هذه النظرية تبين التزامهم للطائفة من خلال معاشرتهم معهم بانهم لايرووا ولايرسلوا الا عن ثقة معتقد للحق فان كان معاشرتهم معاشرة تامة فهو كالاحتمال السابق و الا فهذه النقوض يكشف عن اشتباههم فی كشف التزامهم و بناء عليه ان كان شهادتهم شهادة واحدة و هی التزامهم بروايتهم عن الثقة المعتقد للحق فتطرح شهادتهم رأساً و ان كان شهادتهم ينحل بحسب ظهوره التصوری الی الشهادتين فانكشاف الخطأ فی احدهما لا ينكشف عن الخطأ فی الأخری. و الظاهر وحدة الشهادة. كما لانطمئن بمعاشرة تامة الاصحاب معهم كما فی زماننا هذا بالنسبة الی الأخرين.

و كيف كان، نفس هذه التضعيفات توجب عدم حجية مراسيلهم او عدم الحكم بكون مراسيلهم بمنزلة الرواية عن الإمامی حيث يحتمل ان يكون الواسط بين الثلاثة و الامام عليه السلام واحد من هذه الأشخاص، خصوصا فی مراسيل ابن ابی عمير- كما واضح-، و لايكفی قلتهم و قلة رواياتهم عنهم فی حصول الاطمئنان، إذ الاطمئنان لا يدار مدار الاحتمالات العقلية الدقية، بل رب احتمال يقرب فی النظر الدقی الی الصفر، و لكن يوجب عدم الاطمئنان العرف به.

هذا من جهة و من جهة ثانية انّا نجد كثرة المجاهيل الذين روی الثلاثة عنهم ومن المستبعد انّ الثلاثة اطمأنّوا بوثاقة جميهم فإن من روی عنه ابن ابی عمير مثلاً يتجاوز عن ثلاثمأة نفر و يبعد كلّ البعد احراز وثاقة جميعهم.

هذا و مما يقوی الاحتمالات السابقة وجود تعبيرات كـ"رجل" ، "عمّن ذكره" ، "من رواه" و "رجل ذكره" عمّن روی هؤلاء الثلاثة عنهم يحتمل نشوءها من عدم الاعتناء او عدم المعرفة بالوسيط " فإنّ من البعيد أن يعبروا عن شيخهم المعروف بـ"رجل" فتأمّل.

و علی هذا الاساس يحتمل ان تكون هذه الدعوی علی فرض صحة نسبته الی الأصحاب ناظرة الی مدح الأصحاب لهم بانهم لايروون و لايرسلون الا عن ثقة، فی قبال مَن ذمّهم الأصحاب بأنهم يروون



بن أحمد بن يحيى بن عمران" يعنى أنّهم مع كثرة روايتهم لا يروون عن الضعفاء كثيراً، لا بيان القضية الكلية التى يمكن الرجوع اليها عند الشک، و هذا نظير ما قد يقال: «كان فلان فى السفر طيلة عمره»؛ فلايجوز التمسک بها للحكم بكونه فى السفر عند الشک و لا يكون كونه فى وطنه فى مدة قصيرة نقضاً لهذا الكلام.

بل يحتمل ان يكون المقصود من لفظ الثقة فى عبارة "أنهم لايرووا ولايرسلوا الا عن ثقة" هو الثقة النسبية يعنى من يعتمد عليه فى خصوص هذا النقل لا بقول مطلق، فاطمئنّ الأصحاب صحة منقولات الثلاثة لوجود الشاهد الصدق على نقلهم فإنّ غاية ما يمكن أن يستفاد من التسوية المذكورة هو قبول روايات التى روى الثلاثة و لكن هذا لا يستلزم توثيق كل من روى الثلاثة عنه فى غير نقلهم عنه. فتأمّل.

و ممّا يويد هذا الاحتمال ان النجاشى و هوخريط هذا الفن لم ينقل هذه الدعوى بل كثيرا ما اهمل ترجمة مشايخ هؤلاء- بل رمى بعض مشايخهم بالضعف.

ونقول اخيرا ان الشيخ نقل التزام الطائفة بالعمل برواياتهم فان كان هذا امرا معروفا بين الطائفة لذكرت فى كلامهم و لم يرم بعض مشايخ هؤلاء فى التهذيبين بالضعف وان كان امرا غير معروفا فى عصره (ره) كما هو الظاهر فلم نطمئن بصحة طريقه الى مدعيه، نعم هذا اشكال عام فى الأبحاث الرجالى ولكن أين المفر منه. و القول بالانسداد ولو فى علم الرجال و تجميع القرائن لا يستلزم اثبات النظرية. فهذه القرائن و الاشكالات مضافاً بتضعيف عدة من الذين رووا عنهم -كما بيناه آنفاً- توجب عدم الاحتياط فى العمل بدعوى الشيخ الشيخ لو لم نقل بعدم حجيته.

الفصل الرابع: الخاتمة

و المحصل مما ذكرناه عدم تمامية نظرية توثيق مشايخ اصحاب الإجماع و الاحتياط فى النظرية الأخرى اعنى توثيق مشايخ الثلاثة، ففى الاعتماد عليهما نظر.

المنابع

۱ - محمد بن عمر الکشی/رجال‌الکشی / انتشارات دانشگاه مشهد/۱۳۴۸ هجری شمسی.

۲ - احمد بن علی النجاشی/رجال‌النجاشی/ انتشارات جامعه مدرسین، قم/ ۱۴۰۷ هجری قمری.

۳ - الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن /رجال‌الطوسی/ انتشارات حیدریه، نجف/ ۱۳۸۱ هجری قمری.

۴ - الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن /فهرست‌الطوسی/ المکتبة المرتضویة، نجف.

۵ - احمد بن حسین بن الغضائری/الرجال‌لابن‌الغضائری/ انتشارات مؤسسه اسماعیلیان، قم/۱۳۶۴ هجری قمری.

۶ - علامه الحلی/ الخلاصة‌للحلی / انتشارات دار الذخائر، قم/ ۱۴۱۱ هجری قمری.

۷ - الخوبی، سید ابو القاسم الموسوی/ معجم‌رجال‌الحدیث/ مرکز نشر آثار شیعه، قم/ ۱۴۱۰ هجری (۱۳۶۹ شمسی).

۸ - الکلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب/الکافی / انتشارات دار الکتب الإسلامیة/۱۴۰۷ ه ق/چاپ: چهارم.

۹ - شیخ صدوق /من لا یحضره الفقیه/ :انتشارات جامعه مدرسین، قم/ ۱۴۱۳هجری قمری.

۱۰ - طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن تهذیب‌الأحکام/ انتشارات دار الکتب الإسلامیه/ ۱۳۶۵هجری شمسی.

۱۱ - طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن الإستبصار/ انتشارات دار الکتب الإسلامیه/ ۱۳۹۰ هجری قمری.

۱۲ - شیخ حر عاملی/وسائل‌الشیعة/ : مؤسسه آل البیت، قم/ : ۱۴۰۹ هجری قمری.

۱۳ - : نوری، میرزا حسین/المستدرک/ مؤسسه آل البیت علیهم السلام- بیروت- لبنان/ ۱۴۰۸ ه ق/ چاپ: اول

۱۴ - شیخ صدوق/التوحید / انتشارات جامعه مدرسین قم/ ۱۳۹۸ هجری قمری (۱۳۵۷ شمسی)

۱۵ - شیخ صدوق/ (الخصال / انتشارات جامعه مدرسین قم، / ۱۴۰۳ هجری قمری

۱۶ - شیخ صدوق/ معانی‌الأخبار / انتشارات جامعه مدرسین قم/ ۱۳۶۱ هجری شمسی

۱۷ - شیخ صدوق/ الأمالی/ انتشارات کتابخانه اسلامیه،/ ۱۳۶۲ هجری شمسی.

۱۸ - طباطبائی، سید علی بن محمد بن ابی معاذ/ریاض المسائل/مؤسسه آل البیت علیهم السلام/۱۴۱۸ ه ق/ چاپ: اول

.۱۹ - الإمام الخمینی/ کتاب الطهارة (ط-الحدیثة)/ انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.

۲۰ - شیخنا الفقیه الأستاد محمد تقی الشهیدی/ابحاث الاصولیة فی تعارض الأدلة/ مستنسخ غیر مطبوع.

۲۱ - طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن/ العدة فی أصول الفقه/ چاپخانه ستاره/ ۱۴۱۷ ه ق/ چاپ: اول.

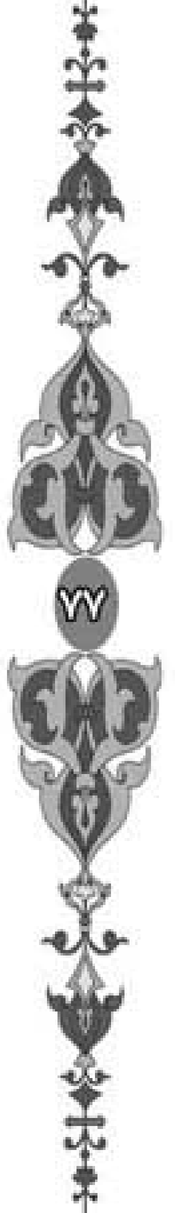

دایرهٔ حق گسترده‌ترین چیزها در گفتار و تنگترین آنها در
عمل است

تشبه الرجل بالمراه وتشبه المراه بالرجل



روح الله شیبانی

طلبه سال هشتم درس خارج - مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام



لا يخفى ان اللواط والمساحقه من الكبائر والمحرمات العظيمه وهما القدر المتيقن من تشبه الرجل بالمراه وتشبه المراه بالرجل الذى ورد اللعن فى مورده ولاخلاف ولاكلام فيه.

فعَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ ع قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ص الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ قَالَ وَ هُمُ الْمُخَنَّثُونَ وَ اللَّاتِي يَنْكِحْنَ بَعْضُهُنَّ بَعْضاً [1]

و عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللهِ أَوْ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع- عَنِ الْمَرْأَةِ تُسَاحِقُ الْمَرْأَةَ وَ كَانَ مُتَّكِئاً فَجَلَسَ فَقَالَ مَلْعُونَةٌ الرَّاكِبَةُ وَ الْمَرْكُوبَةُ وَ مَلْعُونَةٌ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَثْوَابِهَا الرَّاكِبَةُ وَ الْمَرْكُوبَةُ فَإِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ الْمَلَائِكَةَ وَ أَوْلِيَاءَهُ يَلْعَنُونَهُمَا وَ أَنَا وَ مَنْ بَقِيَ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ فَهُوَ وَ اللهِ الزِّنَا الْأَكْبَرُ وَ لَا وَ اللهِ مَا لَهُنَّ تَوْبَةٌ قَاتَلَ اللهُ لَاقِيسَ بِنْتَ إِبْلِيسَ مَا ذَا جَاءَتْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ هَذَا مَا جَاءَ بِهِ أَهْلُ الْعِرَاقِ فَقَالَ وَ اللهِ لَقَدْ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ص قَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْعِرَاقُ وَ فِيهِنَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ ص لَعَنَ اللهُ الْمُتَشَبِّهَاتِ بِالرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ وَ لَعَنَ اللهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ. [2]

---

۱ - الكافی (ط - الإسلامية)، ج‏۵، ص: ۵۵۲

۲ - الكافی (ط - الإسلامية)، ج‏۵، ص: ۵۵۳

وكذا لا خلاف فى حرمه لبس الرجل الحرير والذهب الا فى موارد خاصه وحرمه تشبيهه بالنساء من هذه الجهه .

انما الاشكال فى حرمه تشبه كل منهما بالاخر بغير ما ذكر بان المحرم هل هو تزيى الرجل بزى المراه وبالعكس اوتزين الرجل بما تتزين به المراه وبالعكس او لبس لباس احدهما للاخر او مطلق التشبه .

قبل الورود الى البحث نتعرض اجمالا الى سير البحث فى كلام الاصحاب :

١ – قال فى المقنعه والنهايه والسرائر :معالجه الزينه للرجال بما حرمه الله عليهم حرام . [٣]

٢ – عد من المحرمات تزيين الرجل بما يحرم عليه فى الشرايع والمختصر النافع وغايه المراد والتبصره وتحرير وتذكره ونهايه الاحكام وايضاح الفوائد والمنتهى واضيفت المراه فى المعالم واللمعه. [٤]

٣ – فى الدروس تزيين كل من الرجل والمراه بزينه الاخر حرام .

وفى تنقيح الرائح ذيل عباره الشرايع "تزيين الرجل بما يحرم عليه " :ذلک كالحرير المحض و الذهب كثيره و قليله حتى جزء لا يتجزى، و كذا تزيين المرأة بما يحرم عليها كاتخاذ المنطقة و السيف لها. و لا أدرى لم أهمل المصنف ذلک؟

وفى جامع المقاصد: و تزيين المرأة به أيضا كذلک، كما لو لبس كل منهما زينة الآخر، و تزين كل منهما كتزيين غيره إياه، و لعل مراد العبارة ما يشمله، بأن يكون المراد: تزيين نفسه و تزيين غيره إياه.

وفى حاشيه الارشاد:وكذا يحرم على المراه التزيين بزينه الرجل .

وفى حاشيه الشرايع للشهيد الثانى :من المحرم عليه التزيين بالذهب والحرير والزينه المختصه بالنساء،كلبس السوار والخلخال والثياب المختصه لها عاده.

وفى الروضه: و تزيين كل من الرجل و المرأة بما يحرم عليه كلبس الرجل السوار، و الخلخال، و الثياب المختصة بها عادة. و يختلف ذلک باختلاف الأزمان و الأصقاع، و منهتزيينه بالذهب و إن قل، و الحرير إلا ما استثنى، و كلبس المرأة ما يختص بالرجل، كالمنطقة و العمامة.وقريب منه عباره المسالک. [٥]

---

٣ - المقنعه ص٥٩ -النهايه ص٣٦٥ -السرائر ج٢ص٢٢٢.
٤ - شرايع ج٢ص٣ -المختصر النافع ج١ص١١٧ -غايه المراد ج٢ص٩ -تبصره ص٩٢ -تحرير ج٢ص٢٦٠ -تذكره ج١٢ص١٤٢ -نهايه الاحكام ج٢ ص٤٦٩ -ايضاح ج١ص٤٠٥ -فوائد ج٢ص٨ -منتهى ج٥ص٣٧٨ -المعالم فى الفقه ج١ص٣٣١ - اللمعه ص١٠٢.
٥ - دروس ج٣ص٢٦٣ -تنقيح الرائع ج٢ص١٤ -جامع المقاصد ج٤ص٢٥ -حاشيه الارشاد ج٢ص٩ -حاشيه الشرايع ص٣٢٨ -الروضه ج٣ص٢١٤ -المسالک ج٣ص١٣٠.

۴ –فی مجمع الفائده بعد نقل عباره الشهید الثانی قال:ولعل دلیله الاجماع وانه نوع غش وهو محرم والاجماع غیر ظاهر فیما قیل وکذا کونه غشا.

وفی کفایه الاحکام :کان دلیله الاجماع وهو غیر ظاهر کما قیل.[۶]

۵ –فی الحدائق بعد نقل عباره الاردبیلی وتاییده اورد روایات « لعن الله المتشبهین بالنساء » وقال :ان الظاهر منها باعتبار حمل بعضه علی بعض انما هو باعتبار التانیث وعدمه لا باعتبار اللبس والزی. [۷]

۶ –وفی مفتاح الکرامه بعد نقل عباره الکفایه: دعوى الإجماع غير مستنكرة مع أنّه من لباس الشهرة المنهيّ عنه فی الأخبار المستفیضة. ...

مضافاً إلى النصوص المانعة عن تشبيه كلٌ من الرجال و النساء بالنساء و الرجال، ...

مع ما فيه من إذلال المؤمن نفسه المنهيّ عنه شرعاً، لكن ذلک قد لا يتأتّى فی النساء إذا قصدن الزينة، فتأمّل.

وفی الریاض : و تزيين الرجل بما يحرم عليه كتزيينه بالذهب و إن قلّ، و الحرير إلاّ ما استثنى، و لبسه السوار و الخلخال، و الثياب المختصّة بالنسوة فی العادة، و تختلف باختلاف الأصقاع و الأزمان. إجماعاً فيالأوّلين،نصّاوفتوى

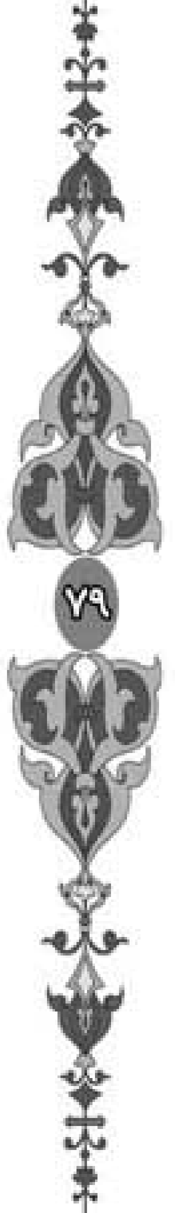
. و على الأظهرالأشهرالمحتمل فيهالإجماع فی الباقی؛لأنّه من لباس الشهرة المنهی عنها لمستفيضة...

مضافاً إلى النصوص المانعةعن تشبّه كلّمنا لرجال والنساء بالآخر...

مع التأيّد بما فيه من إذلال المؤمن نفسه، المنهی عنه اتّفاقاً، نصّاً و فتوى و اعتباراً.

و منه يظهر انسحاب الحكم فی تزيين المرأة بلباس الرجل مع عدم القائل بالفرق، فتأمّل بعض من تأخّر فی حرمة ذلک لهما ليس فی محلّه.

وقریب منه عباره المستند. [۸]



۶ – مجمع الفائده ج۸ص۸۵؛کفایه الاحکام ج۱ص۴۳۲
۷ – الحدائق ج۱۸ص۱۹۷
۸ – مفتاح الکرامه ج۱۲ص۱۹۸؛الریاض ج۸ص۱۷۳؛المستند ج۱۴ص۱۷۳.

ظهر من خلال هذه العبارات ان تحصيل الاجماع فی المساله مشكل بل الشهره القدمائيه ايضا .لان ما هو المشهور منهم هو حرمه تزين الرجل بما يحرم عليه وتفسيره بالزينه المختصه بالنساء من فاضل المقداد والكركی والشهيد الثانی وان كان تحمله العباره لكن لا دليل عليه وشهره المتاخرين ليست بحجه.

اقول :والتحقيق ان ما يستفاد من عباره القدماء يعنی« معالجه الزينه للرجال بما حرمه الله عليهم حرام» هو حرمه الزينه للرجال بالحرير والذهب ولا يستفاد تزيينه بزينه المختصه بالنساء

واما عباره المعالم واللمعه يعنی تزئين كل من الرجل والمراه بما يحرم عليه اللذين اضافا المراه الی الرجال فيمكن ان يستفاد عنها حرمه تزئين كل من الرجل والمراه بزينه الاخر كما صرح بذلک فی الدروس لان ما هو المحرم بالنسبه الی النساء هی حرمه تزئينهن بزينه الرجال وليس لهن زينه تكون محرمه عليهن بنفسها.

فعليه هل يمكن ان يقال ان عدم ذكر المراه فی عباره القدماء يكون لجهه خاصه وهی عدم حرمه تزين احدهما بزينه الاخر عندهم او يكون ذكر الرجل فقط من باب المثال والاغلبيه كما هو فهم تنقيح الرائح الذی قال لا ادری لم اهمل المصنف «صاحب الشرائع»ذلک وجامع المقاصد وتفسيرالشهيدالثانی؟

لايبعد ان الشهره المدعی بل الاجماع كذلک يكون قرينه علی الثانی مضافا الی فهمهم الشريف من عباره القدماء فهم اعرف منا.

و كيف كان لابد من البحث عن الادله حتی يظهر الحرام من المناويين الاربعه المتقدمه عن غيره:

منها

- أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قال رسول الله فی حديث:لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَ الْمُحَلَّلَ لَهُ وَ مَنْ يُوَالِي غَيْرَ مَوَالِيهِ وَ مَنِ ادَّعَى نَسَباً لَا يُعْرَفُ وَ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ... الحديث .[۹]

۹ - الكافی ج۵ص۶۹

منهامُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْقَطَّانِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الْبَصْرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْبَاقِرَ ع يَقُولُ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ أَذَانٌ وَ لاَ إِقَامَ الى ان قال:

وَ لاَ يَجُوزُ لَهَا أَنْ تَتَشَبَّهَ بِالرِّجَالِ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَعَنَ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ لَعَنَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ الحديث .[10]

منهاأَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً بِهِ تَأْنِيثٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ لَهُ اخْرُجْ مِنْ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ يَا مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ عَلِيٌّ ع سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ .[11]

منهاما تقدما فی اول البحث عن ابی خدیجه ویعقوب بن جعفر .

منهاعَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي الرَّجُلِ يَجُرُّ ثَوْبَهُ قَالَ إِنِّي لَأَكْرَهُ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ .[12]

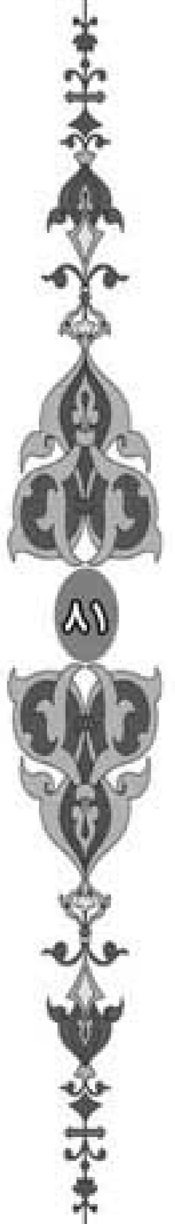
منهامافی المستدرک عن الشَّيْخُ الطَّبْرِسِيُّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: أَرْبَعٌ لَعَنَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ وَ أَمَّنَتْ عَلَيْهِ مَلاَئِكَتُهُ الَّذِي يَحْصُرُ نَفْسَهُ فَلاَ يَتَزَوَّجُ وَ لاَ يَتَسَرَّى لِئَلاَّ يُولَدَ لَهُ وَ الرَّجُلُ يَتَشَبَّهُ بِالنِّسَاءِ وَ قَدْ خَلَقَهُ اللَّهُ ذَكَراً وَ الْمَرْأَةُ تَتَشَبَّهُ بِالرِّجَالِ وَ قَدْ خَلَقَهَا اللَّهُ أُنْثَى .[13]

منهاما عن الطبرسی فی مکارم الاخلاق عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَزْجُرُ الرَّجُلَ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ وَ يَنْهَى الْمَرْأَةَ أَنْ تَتَشَبَّهَ بِالرِّجَالِ فِي لِبَاسِهَا .[14]

منها ما فی فقه الرضا: قد لعن النبی ص سبعة الواصل شعره بشعر غیره و المشتبه من النساء بالرجال و الرجال بالنساء الحدیث .[15]

منها ما فی دعائم الاسلام:رُوِّينَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ لاَ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ إِلاَّ وَ عَلَيْهَا مِنَ الْحَلْيِ خُرْصٌ فَمَا فَوْقَهُ إِلاَّ أَنْ لاَ تَجِدَهُ وَ نَهَى النِّسَاءَ أَنْ يَكُنَّ مُعَطَّلاَتٍ مِنَ

۱۰ – الخصال ج۲ص۵۸۶
۱۱ – علل الشرائع ج۲ص۶۰۲
۱۲ – الکافی ج۶ص۴۵۸
۱۳ – المستدرک ج۱۳ ص۲۰۴
۱۴ – مکارم الاخلاق ص۱۱۸وسائل الشیعه ج۵ ص۲۵
۱۵ – فقه الرضا ص۲۵۴



الْحَلْيِ وَ لاَ يَتَشَبَّهْنَ بِالرِّجَالِ وَ لَعَنَ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُنَّ.[16]

منها المروی فی كتاب فضائل الاشهر الثلاثه عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ الْمُنَبِّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ ثَابِتِ بْنِ هُرْمُزَ الْحَدَّادِ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَ السَّلاَمُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَرْتَفِعُ فِيهِ الْفَاحِشَةُ وَ تُصُنِّعَ وَ يُنْتَهَكُ فِيهِ الْمَحَارِمُ وَ يُعْلَنُ فِيهِ الزِّنَا وَ يُسْتَحَلُّ فِيهِ أَمْوَالُ الْيَتَامَى وَ يُؤْكَلُ فِيهِ الرِّبَا وَ يُطَفَّفُ فِي الْمَكَايِيلِ وَ الْمَوَازِينِ وَ يُسْتَحَلُّ الْخَمْرُ بِالنَّبِيذِ وَ الرِّشْوَةُ بِالْهَدِيَّةِ وَ الْخِيَانَةُ بِالْأَمَانَةِ وَ يَتَشَبَّهُ الرِّجَالُ بِالنِّسَاءِ وَ النِّسَاءُ بِالرِّجَالِ الحديث.[17]

منها ماعن العلل عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص جَالِساً فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى أَتَاهُ رَجُلٌ بِهِ تَأْنِيثٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَرَدَّ عَلَيْهِ ثُمَّ أَكَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي الْأَرْضِ يَسْتَرْجِعُ ثُمَّ قَالَ مِثْلُ هَؤُلاَءِ فِي أُمَّتِي إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِثْلُ هَؤُلاَءِ فِي أُمَّةٍ إِلاَّ عُذِّبَتْ قَبْلَ السَّاعَةِ.[18]

منهاعن كِتَابُ عَبَّادٍ أَبِي سَعِيدٍ الْعُصْفُرِيُّ، عَنِ الْعَرْزَمِيِّ عَنْ ثُوَيْرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ عَنْ جُوَيْرِ بْنِ نُغَيْرٍ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: لَعَنَ اللَّهُ وَ أَمَّنَتِ الْمَلاَئِكَةُ عَلَى رَجُلٍ تَأَنَّثَ وَ امْرَأَةٍ تَذَكَّرَتْ الْخَبَرَ.[19]

أستدل لحرمة تشبه الرجال بالنساء و تشبه النساء بالرجال بالاجماع و النصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال و النساء مع أنه من لباس الشهرة المنهی عنه فی الأخبار المستفيضة و ما فيه من إذلال المؤمن نفسه المنهی عنه شرعا.

۱۶ - دعائم الاسلام ج۲ص۱۶۲
۱۷ - بحار الانوار ج۶۹ص۲۰۳
۱۸ - علل الشرائع ج۲ ص۶۰۲
۱۹ - المستدرک ج۵ ص۲۴۰

منها عن الجعفرياتقَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ص مُخَنَّثِينَ الرِّجَالَ الْمُتَشَبِّهِينَ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ الْمُتَشَبِّهَاتِ بِالرِّجَالِ .[20]

و هذه النصوص مستفيضة متظافرة لايضر ضعف سندها مع ان فيها ما يمكن تصحيح رجاله مضافا الى ان الشهرة جابرة لضعفها كما ادعاه كثير ممن تقدم و اما الانجبار بالاعتبار كما فى الرياض و مفتاح الكرامة فلادليل عليه .

و من السيد الخويی ؓ ادعى تظافر النصوص و مع ذلک قال: هذه الاخبار كلها ضعيفة السند فلاتصلح دليلا للقول بالحرمة٢٢٨.مصباح الفقاهه ١/٢٠٨

و لكنه نطمئن بصدور هذه الجمله "لعن الله المستشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال" فانها وردت بطرق مختلفه اكثر من ثلاث و لايحتمل انهم تواطؤا على الكذب جميعاً.

و اما من حيث الدلالة فلابد للبحث فى استفادة الحرمة ودلالة لفظ اللعن عليها اولاً و المراد من التشبيه ثانياً.

اما الاول فقيه ثلاثة اقوال:

١ –ان اللعن سواء كان من الله او رسوله او ملائكته او بنحو مطلق ظاهر فى الحرمة فانه و ان كان دعاء بالابعاد من رحمة الله ولكن يستفاد منه الحرمة عرفاً.

و لااقل من انه يظهر منه لو لم تكن قرينة على خلافها .

و لعل هذا هو المشهور و هو الذى ذهب السيد الخويى اليه فى المقام.

٢ – ان اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلک يجتمع مع الكراهة ايضا فترجيح احدهما على الاخر يحتاج الى القرنية المعينة و هذا ما ذهب اليه السيد الخويى فى بعض كلماته٢٢٩ .همان ١/٢٦٠

٢ –الفرق بين اللعن المطلق و بين كون اللعن من الله او من رسوله فان الاول يجتمع مع الكراهة لكونه ظاهراً فى البعث المطلق بخلاف الثانى فانه يختص بالحرمة لكونه ظاهراً فى انشاء الحرمة .

و منشأ هذه الاقوال استعمال اللعن فى الامور المكروهة فى بعض الاحاديث:

منها ما فى وصية النبى صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام قال يا على لعن الله ثلاثة آكل زاد وحده و راكب الفلاة وحدة و ... ٢٣٠ . الوسائل ج٣ باب ١٠١ من ابواب احكام المائده(باب تأكد كراهة اكل الانسان زاده وحده)

---

٢٠ - المستدرک ج٣ص٤٦١

و منها ما عن التوقیع : مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَالْعِشَاءَإِلَى أَنْ تَشْتَبِکَ النُّجُومُ مَلْعُونٌ مَلْعُون مَنْ أَخَّرَالْغَدَاةَإِلَى أَنْ تَنْقَضِيَ النُّجُوم٢٣١. الوسائل ج ١ باب ٢١ من ابواب مواقیت الصلاة.

و قد ورد فی الدواب لاتلعنوها فان الله لعن لاعنها .٢٣٢ الوسائل ج٨باب ١٠ احکام الدواب ح٦.

و منها ما عن کنز الفوائد ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم یتصدق منه شیء ٢٣٣. الوسائل ج٢ باب ٤١ من ابواب الامر بالمعروف.

وغیرها.

و ادعی السید الامام انه قد ورد مادة اللعن قرب اربعین مورداً فی القرآن الکریم لایکون مورد منها فی امر مکروه او شخص مرتکب له بل غالب استعماله فی موارد التشدید علی المحرمات اوالاشخاص المرتکب لها او الکفارة ٢٣٤. المکاسب المحرمة ٢/٣٣ .

وادعی السید الخویی بانا لم نجد ورود اللعن من الله علی فعل مکروه فی روایة صحیح السند ٢٣٥. مصباح الفقاهه ١/٢٦٠ .

و لعل هذه المشکله یکون فی غالب الالفاظ فانها قد تستعمل فی خلاف ما یظهر منها بدوا کیبغض و یصلح و غیرهما بل صیغة الامر و مادته ایضا یستعمل کثیرا فی الاستحباب .

ولکنه لایمکن رفع الید عن ظهور هذه الالفاظ بقرینة الاستعمال فی خلاف ظاهرها مالم تصل الی حدّ یوجب ان ینقلب الظهور الی العکس و یکون دأب الاصحاب ایضا فی هذه الالفاظ کذلک .

نعم یوجب ان یضعف الظهور بحیث لایمکننا الاخذ به لو کان فیه ایّ قرینة او مایصلح ان تکون قرینة علی خلافه

و اللعن من هذه الموارد فان الظاهر منه الحرمة و شدة البغض کما نشاهده فی یومنا هذا فان الناس اذا غضبوا و تنفّروا من شخص تظاهرو شدة البغض و الغیض و النفرة بهذه المادة. و لذا لعنا الخلفاء الثلاثة و اصحاب السقیفه و قتلة ابی عبدالله علیه السلام و غضبوا اهل الخلاف منا و هذا الظهور لیس بهذه الشدة فی لسان الروایات بقرینة استعمالها فی الکراهة کثیراً.

و استعمال الکثیر لایوجب رفع الید عن الحرمة رأسا فالحق ماذهب الیه المشهور من ظهور اللعن فی الحرمة و علیه لا اشکال من هذه الجهة فی دلالة الروایات.

انما الاشکال فی المراد من التشبه فی النصوص

قد مران القدر المتیقن منه هو التشبه فی التذکیر و التأنیث باللواط و المساحقه کما فسر بذلک فی الروایتین و اما غیرهما من سایر انوع التشبه فهل یمکن ان یتمسک لحرمته باطلاق النصوص ام لا؟

قیل : اذن تکون الروایه مجملة حیث یستبعد عرفا ان یکون لبس الرجال ما یختص بالنساء و بالمکس بعنوانه محرما.

او یقال ان تأنث الذکر و خلافه محرم بلااشکال و الشک فی غیره مانع عن التمسک بالاطلاق لانه تمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة۲۳۶. مهذب الاحکام ۵/۳۳۳ – تعالیق مبسوطه علی العروة للفیاض ۳/۸۹.

ولکنه یدفعهما اطلاق التشبه فی الروایات و خروج بعض مصادیق التشبه بالانصراف و غیره لایوجب اجماله . نعم یمکن ان یقال انا نشک فی ان المراد من التشبه فی الروایات هو خصوص اللواط و المساحقه او اعم منهما فتکون الروایات مجملة و سیأتی تفصیل ذلک.

المستفیضة "لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال"، دلت علی حرمة تشبه الرجال بالنساء و بالعکس لأن الظاهر من اللعن هی الحرمة ما لم تکن قرینة علی خلافها.

و لکنه لما طبقت المستفیضة من بعض الروایات علی حرمة اللواط و المساحقة و لایمکن القول بحرمة مطلق التشبه لایستظهر حرمة غیر اللواط و المساحقة.

او يقال انا نعلم اجمالا بصدور هذه الجملة يعنى "لعن الله المتشبهين بالنساء من الرجال و المتشبهات بالرجال من النساء" لاستفاضتها و لانطمئن بصدور خصوص روايات المتقدمه لضعف سندها.و حيث كان فى بعضها قرينة على ان المراد من المتشبهين ، المتشبهين فى اللواط و المساحقه فلايمكن ان يتمسک باطلاق العبارة لانه من المحتمل ان الصادر من الامام عليه السلام هو الذى يكون معه القرينه الخاصه بل لايمكن التمسک بالاطلاق و لو لم يكن فى الروايات قرينة على ارادة الخصوص و لكن احتمل ذلک لانا لانعلم بصدور احد هذه الروايات بل بصدور عبارة لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال اجمالا فاذا احتمل وجود قرينة قبلهااو بعدها لايمكننا العمل باطلاق الروايه و توضيح ذلک يأتى فى الجهة الاولى.

و من ذلک يظهر ضعف دخول التشبه فى الشبهة المصداقيه.

توضيح ذلک :ان مفهوم التشبه مفهوم واضح و كذلک مصاديقه غاية الامر علمنا من الخارج خروج بعض المصاديق عن مدلول الروايات و فى الباقى يكون اطلاق الرواية بل عمومها حجة.

نعم اذا شک فى مفهومه من حيث اعتبار القصد فيه او لا او من حيث الشک فى المراد منه بتقريب المتقدم فهو تمسک بالعام فى التشبة المفهومية او شک فى ان لبس ثياب الملونه مثلا تشبه بالنساء ام لا تمسک بالعام فى الشبهة المصداقية و اما اذا علمنا مفهوم التشبه و مصاديقه كما اذا علمنا ان التشبه فى اللباس تشبه مفهوما و مصداقا و شک فى خروج هذا التشبه عن الروايات بالتخصيص فحينئذ نشک فى التخصيص الزائد و الاصل عدمه.

هذا كله حكم الشک فى الاطلاق و اما ثبوته او عدمه فلتحقيق ذلک لابد من البحث فى جهاة.

الجهة الاولى

قد يقال ان التشبة فى رواية يعقوب ابن جعفر و ابى خديجة المتقدمتان فسر بالمخنثين واللاتى ينكحن بعضهن بعضا فيكون المراد من المتشبهين بالنساء فى الروايات هم الذين ينكحوا بعضهم بعضا ولا يمكن التعدى من هذا الموردالذى هوالقدرالمتيقن من التشبه الواردة فى الروايات الى غيره للاطلاق لعدم انعقاد الاطلاق فى الروايات لهذا التفسيرالحاصرة فى الروايتين خصوصا رواية يعقوب بن جعفر.

ولكنه مضافا الى ضعف سند رواية ابى خديجه من جهة وجود محمدبن على ابى سمينه وجهالة على بن عبدالله فى السند وكذلک رواية يعقوب بن جعفر لوجود مجاهيل فيها لايمكن ان يقال ذلک وهو لتطبيق المتشبهين بالنساءفى روايات اخر على التشبيه فى اللباس وغيره.

فيكون تفسير ذلک فى الروايتين لجهة ان اللواط هو اقوى مراتب التشبيه لاتمام مراتبه.

ونظير ذلک ماورد فى عورة المؤمن على المؤمن حرام كصحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: نعم قلت :اعنى سفليه؟ فقال: ليس حيث تذهب انما هو اذاعةسرّه[1] ۲۱

فان الامام وان صرّح بنفى مراده عن العورة هوالمخرجين ولكنه حمل على نفى مراده الاتم والاكمل وتمسک الفقهاء لتحريم النظر الى عورة المسلم بهذه الروايات بل طبقه الامام على بن الحسين عليه السلام عليها فى رواية.

والتحقيق ان الظاهر من التشبه بالنساءهوالتشبه فى اللباس والافعال والاقوال و ماشبه ذلک والتشبه بهن لايصدق على اللواط ابتداءاًالاّبمؤونه اضافات وتوضيحات وادعى بعضهم عدم صدقه عليه اصلاً لولم يكن فى الروايات ذلک.

ومن جهة اخرى من البديهى عدم حرمة مطلق التشبه كحرمه اشتغال الرجل باعمال المرأةكالغزل مثلاً فعليه لايبعد ان يكون المراد من التشبه هو حرمة اللواط والمساحقة.

واماقضية التشبيه فى اللباس فى الروايات

فهناروايتان قال فى احدهما فى الرجل يجر ثوبه قال :انى لاكره ان يتشبه بالنساء

ولا بأس بسنده فهو موثقه سماعه

و فى الاخر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل ان يتشبه بالنساءوينهى المرأة ان تتشبه بالرجال فى لباسهما وهى مرسلة ضعيفه

والاولى تدل على الكراهة لعدم حرمة جرالثوب على الارض وادعى الشيخ فى الثانى ايضاً وان كان فيه كلام لان الظاهر من الزجر والنهى هى الحرمة اللهم الاان يستفاد عدم الحرمة من عدم حرمة التشبه

۲۱ - الوسائل ج۲ ص۳۷

فی اللباس مطلقاً وسیأتی توضیح ذلک

وکیف کان وان کان الامام طبق التشبه فی التشبه فی الثیاب ولکنه حیث کان مورده -الثابت من حیث السند- فی الکراهة لایمکن ان یستفاد ان التشبه الحرام طبق فی التشبه فی اللباس.خصوصاًبضمیمةان الامام غیّرالتعبیر عن لعن الله المتشبهین بانی لا کره ان یتشبه بالنساء.

لایقال: ان فی الروایات منها مصححه زیدبن علی عن آبائه عن علی علیه السلام انه رأی رجلا به تأنیث فی مسجد رسول الله صلی الله علیه وآله فقال اخرج من مسجد رسول الله یا من لعنه رسول الله ثم قال علی علیه السلام سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله یقول لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساءوالمتشبهات من النساءبالرجل والمراد بمن به تأنیث من تشبه بزینة النساء کما فی التنقیح وعن المحقق الایروانی فان المؤنث فی اللغة نقیض المذکر والرجل المتشبه بالمرأة فی لینه ورقة کلامه وتکسّراعضائه(۱)اقرب الموارد-۱/۲۱تاج العروس۵/۵۱

واضاف فی التنقیح بان من به تأنیث یجب اجراء الحد علیه و هو القتل لا مجرد الاخراج عن مسجد رسول الله صلی الله علیه وآله و یمکن ان یقال ثالثاًان الظاهر من قوله من به تأنیث ما یکون فی معرض الناس و قابلاًللمشاهدةوهو تزین الرجل بزینة النساء.

فانه یقال: لا یمکن ان یعتمد علی اللغة فان فی الحدیث الشیطان اتی قوم لوط فی صورة حسنه فیها تأنیث وکان المراد حب الوطی کما فی مجمع البحرین

صحیحة العیص بن القاسم قال سألت أباعبدالله عن الرجل یصلی فی ثوب المرأة و فی ازارها و یعتم بخمارها قال نعم اذا کانت مأمونة.
تدل علی جواز لبس المرأة للرجل بالإطلاق المقامی و إن لم یستدل بها الأصحاب فی المقام.

وفی بعض الاحادیث لعن رسول الله المخنثین من الرجال المتشبهین بالنساء والمترجلات من النساء والمخنث بالفتح هو من یوطأفی دبره لما فیه من الانخناث وهو التسکر والتشین و یقال هو من الخنثی. هذا فی مجمع البحرین وفی اللسان تخنث الرجل اذا فعل فعل المخنث وقیل المخنث الذی یفعل فعل الخنائی.

وقال فی تاج العروس قال شیخنا رأیت فی بعض شروح البخاری ان المخنث اذا کان المراد منه المتکسر الاعضاءالمتشبه بالنساء فی الانثناءوالتکسروالکلام فهو بفتح النون وکسرها واما اذا اریدالذی یفعل الفاحشه فانما هو بالفتح فقط ثم قال والظاهر انه تفقه واخذ من مثل هذا الکلام الذی نقله فی المصباح والاّ فالتخنیث الذی هو فعل الفاحشه لا تعرفه العرب ولیس فی شئ من کلامهم ولا هو المقصود من الحدیث انتهی.(۱)تاج العروس–۳/۲۷لسان العرب -۲/۱۴۵مجمع البحرین ۲/۲۵۳

واما الترجل والترجیل تسریح الشعر وتنظیفه وتحسینه کانه کره کثرة الترفه والتنعم والمرجل والمسرح المشط وله فی الحدیث ذکر وقد تکرر ذکر الترجیل فی الحدیث بهذا المعنی وفی صفته علیه الصلوة والسلام کان شعره رجلا ای لم یکن شدیدالحجودةولاشدیدالسبوطه بل بینهما وفیه انه لعن المترجلات من النساء یعنی اللاتی یتشبهن بالرجال فی زیهم وهیأتهم.(۲)النهایه ۲/۲۰۳

وکیف کان لا یمکن ان یستفاد من اللغة والاستعمالات شئ ان لم نقل بان المستفاد هو حرمه اللواط والمساحقه کما فهم صاحبی البحار والوسایل وغیر هما فاوردوا حدیث العلل فی باب حرمة اللواط.

واما بیان التنقیح بان من به تأنیث یجب اجراءالحد فلا یصح لانه من المحتمل عدم تمکنه من اجراء الحد او عدم اثباته ظاهراً او اجرائه بعد اخراجه والشاهد علیه ان فی روایة آخر قال مثل هؤلاء فی امتی انه لم یکن مثل هؤلاء فی امة الاّ عذبت قبل الساعة او فی روایة آخر اخرجوهم من بیوتکم فانهم اقذر شئ علل الشرایع ۲/۶۰۲

وهذه التعابیر لا یناسب بمن تشبه فی تزینها فقط.

واما روایات اخر فهی لا قرینة علی ارادة خصوص التشبه باللواط ولکنه لا یمکن ان یتمسک باطلاقه لهذه الروایات مضافاًالی ان ما هو الثابت سنداًفیها هو موثقة عمار فی کراهة جرّ الثیاب و مصححه زید



بن علی ـ علی کلام فی رجل به تأنیث فالفرق بین المقام و بین روایهٔ عورهٔ المؤمن علی المؤمن حرام صحهٔ اسانید تلک الروایات و تطبیقها علی حرمهٔ النظر

و الانصاف ان التمسک باطلاق الروایهٔ فی المقام و حمل التطبیق و التفسیر علی اللواط و المساحقه علی افضل الافراد مشکل جداً. و فی صورهٔ الشک ایضا لایمکن التمسک بالاطلاق کما مرّ سابقاً .

الجههٔ الثانیه

قد مر انه من البدیهی عدم حرمه مطلق التشبه فان لازمه کما فی مصباح الفقاهه حرمهٔ اشتغال الرجل باعمال المرأه کالغزل و غسل الثوب و تنظیف البیت و الکنس و نحوها من الامور التی تعملها المرأهٔ فی العادهٔ و حرمهٔ اشتغال المرأه بشغل الرجل کالاحتطاب و الاصطیاد و السقی و الزرع و الحصد و نحوها مع انه

لم یلتزم به احد بل و لایمکن الالتزام به.

و اما حرمهٔ التشبه فی اللباس مطلقا سواء یتزین به او لا و سواء قصد التشبه او لا و سواء جعل ذلک زیاله ام لا فهل یمکن ان یلتزم به ولو قلنا باطلاق التشبه ام لا؟

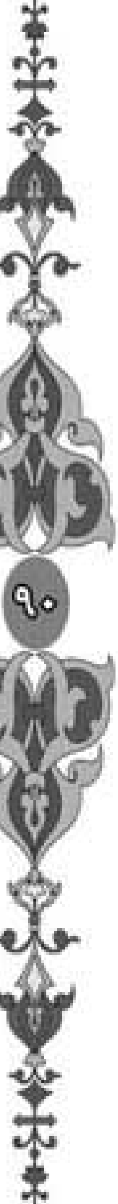
قال : لو لبس احدهما ما یختص بالآخر من دون قصد التشبه بل لغرض آخر عقلایی سیما اذا کانت المده یسیره کما لو لبس الرجل حذاء زوجته فی البیت لغرض التطهیر او بالعکس او لبس احدهما ثوب الاخر لدفع البرد و نحوه من سایر الدواعی فالروایه منصرفهٔ عن مثل ذلک کما لایخفی. موسوعه الامام الخویی ۱۲/۳۹۳

واحتمل الانصراف فی المستمسک ایضاً. ۵/۳۹۳

اقول: قد عرفت ان مقتضی اطلاق التشبه – لوتم- حرمهٔ التشبه بالنساء مطلقا و لابد لرفع الید عن هذاالاطلاق بالنسبهٔ الی اللباس من قرینهٔ و ما یدعی امران:

الاول : الانصراف و هو الذی لایمکن ان یدل علیه دلیلا واضحا کما فی مطلق التشبه و لذا احتاط بعضهم . العروه الوثقی المحشی ۲/۳۵۱

بل افتی بحرمهٔ التشبه فی اللباس مطلقا.



الثانی : صحیحة العیص بن القاسم قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی فی ثوب المرأة و فی ازارها و یعتم بخمارها قال نعم اذا کانت مأمونه.الکافی ۳/۴۰۲

و افتی به فی النهایه و السرائر و حکم بکراهة لبس ثوب المرأة للرجل فی الصلوة مطلقا فی مهذب البارع. النهایه ۹۹ – السرائر ۱/۲۶۹ – مهذب البارع ۲/۷۴ .

لایقال : ان هذه الصحیحه تبین حکم المصلی فی حال الاضطرار فانه فی هذاالحال یصلی فی ثوب المرأة فلایمکن ان یستفاد الحکم فی غیر الحال و فی غیر الصلاة

فانه یقال حمله علی حال الاضطرار تنافی اطلاق الروایه لا موجب له و لایحمل الاصحاب علیه ایضا.

لایقال :ان الجواز فی الصحیحة هو جواز الصلوةبمعنی صحتها و هو الحکم الوضعی لا الجواز التکلیفی و هی عدم حرمة لبس ثیاب المرأة للرجل فعلیه تکون الصلوة فی ثوب المرأة صحیحة و ان کان لبسه حرام و لاملازمه بین الحرمة التکلیفیه و بطلان الصلوة و الروایه لیست ناظرة بحکم التکلیفی

و لا جامع بین الجواز التکلیفی و الوضعی حتی یقال بان المراد من الجواز هو الاعم منهما

فانه یقال و ان کان کذلک و لکنه یستفاد الحکم التکلیفی باطلاق المقامی فانه لوکان لبس ثوب المرأة حرام للزم بیانه من الشارع لان العرف یفهم من هذه العبارة جوازه تکلیفا و ان لم یکن الامام بصدد بیان هذا الحکم.

نعم لو کان الحکم التکلیفی واضحا یصح الاتکال علیه و عدم تذکر حکمه کما یقال یجوز صلوة من نظر الی الاجنبیة حینها.

لایقال :ان الحکم فی هذه الصحیحة حکم حیثی من جهة محذور النجاسة و اما من حیث کونه لباسا مختصا بالنساء فلا تکون ناظرة الیها

فانه یقال: ان الظاهر فی الاحکام الشریعه ان یکون بصدد بیان الحکم الفعلی فانهم بینوا حکم المکلف للعمل و لایکون فی مقام بیان القواعد فقط.

لایقال: حیث یکون الصحیحة فی مقام البیان من جهة النجاسة و غیرها و لایکون فی مقام البیان من جهة لبس ثوب المرأة لایصح التمسک باطلاقها و علیه یمکن ان یکون مراده من ثوب المرأة و ازارها



ثوبها المشترک بینها و بین الرجال و الخمار و ان کان مختصابها و لکنه اذا تعمم الرجال بها لا یکون من لبس ثوبها حتی یکون حراما.

خصوصا ان ما هو المتعارف هو لبس الرجل و المرأة ما هو مشترک بینهما و لیس من المتعارف ان یلبس الرجل النقبه (دامن) مثلا للصلوة او للبرد و غیره.

فانه یقال: الامر کذلک اذا لم یکن فرق بین ازار النساء و الرجال و ردائهماو غیر ذلک مما هو مشترک بینهما فی الاسم لجهة تشابه بینهما و ینتسب الثیاب الی کل منهما لجهة اختصاصهما من حیث الملکیه و غیره

و اما اذا کان بینهما فرق و لو کان قلیلا بحیث کان ازار الرجالیه و النسائیه مثلا فی الاسواق متفاوتا فانه و ان کان لبس ازار النساء للرجال لجهة عقلائیة متعارفا لابد للامام بیان حرمتها لوکان ببیان الاطلاق المقامی الذی مرّ آنفا ولایبعد ان یکون الثیاب فی عصر الروایات کذلک و علیه الاستدلال بهذه الصحیحة علی الجواز تام.

و لعله لذا حمل فی الجواهر هذه الصحیحه لاعلی وجه زی النساء حتی یکون محرما و فی مرآة العقول علی ما اذا لم یکن من الثیاب المختصه بهن. جواهر ٨/١٤٨ / مرآة العقول ١٥/٣١٧.

ثم انه ربما یتوهم دلالة روایة مکارم الاخلاق عن ابی عبدالله عن آبائه علیهم السلام قال کان رسول الله یزجر الرجل ان یتشبه بالنساء و ینهی المرأة ان تتشبه بالرجال فی لباسهما علی حرمة لبس الرجال ثیاب النساء مطلقا

و لکنه توهم فاسد لارسال الروایه و لان غایة دلالتها حرمة لبس احدهما ثیاب الاخر بالاطلاق فیقید بالامرین السابقین بما اذا قصد التشبه او جعله زیا له و غیرهما.

تعم ظهور یزجر و ینهی فی الحرمة غیر قابل للانکار فما رماه الیه الشیخ من ان ظاهرها الکراهة مما لایمکن المساعدة علیه

و الحاصل ان اطلاق نصوص التشبه لایشمل مطلق لبس النساء للرجال و بالعکس و لعله لذا جعل الشیخ الطوسی الاجتناب من لبس ثیاب النساء للرجال من المروة فی بیان معنی العدالة و لازمه عدم

حرمته عنده. المبسوط ٨/٢١٧

الجهة الثالثه

قال : ان الظاهر من التشبه فى اللباس المذكور - فى رواية مكارم الاخلاق المتقدمه - هو ان يتزيى كل من الرجل و المرأة بزى الاخر كالمطربات اللاتى اخذن زى الرجال و المطربين الذين اخذوا زى النساء و من البديهى انه من المحرمات فى الشريعه بل من اخبث الخبائث و اشد الجرائم و اكبر الكبائر. مصباح الفقاهة ١/٢١٠ .

ولكنه خلط بين عمل الاطراب المحرم و بين تزيى كل من الجنسين بزى الاخر فى اللباس و التجملات و الدليل على حرمة التزيى اما اطلاق التشبه فى الروايات الذى لايقول به فانه ذهب الى ان المراد من تشبه كل منهما بالاخر هو تأنث الرجل باللواط و تذكر المرأة بالسحق. همان ٢٠٨

و اما الدلائل الاخر كحرمة لبس لباس الشهرة و الاذلال يأتى البحث عنهما.

الجهة الرابعة

هل يعتبر القصد فى التشبه بحيث لو خرج رجل من ذى الرجال و جعل نفسه شبيه النساء لكن لا بداعى التأنيث بل لارائة قضية او حقيقة كما فى الافلام و التمازى لايكون حراما او لايعتبر؟

ذهب الشيخ مكاسب ١/١٧٥ مستمسك ٥/٣٩٣ و السيد الحكيم الى الاول لان ظاهر التشبه فعل ما به تكون المشابهة بقصد حصولها فلبس الرجل مختصات النساء لابقصد تشابهتهن ليس تشبها بهن و لا منهيا عنه و هذا هو الفرق بين حرمة التشبه و حرمة الشباهة.

إن الشهرة القدمائية على حرمة عنوان التزين لا التشبه و التزين و غيرها و هذه الشهرة مع بعض الروايات الضعيفة توجب الاطمينان بحرمة خصوص تزين الرجل بالمرأة.

و ايد الشيخ بروايات و هى روايةُ العلل و يعقوب بن جعفر و ابى خديجه فان تطبيق التشبيه عليهما ظاهر فى اعتبار قصد التأنث و وجه تأييده هو احتمال كون المذكور فى الروايتين اقوى مراتب التشبه لاتمام مراتبه كما مرّ.

و لكن ليست هذه الروايات ظاهرة فى اعتبار القصد كما لايخفى.

و ذهب السيد الخويى الى الثانى حيث قال لاوجه لاعتبار القصد فى مفهوم التشبه و صدقه بل المناط فى صدقه وقوع وجه الشبه فى الخارج مع العلم و الالتفات كاعتبار وقوع المعان عليه فى صدق الاعانه على انه قد اطلق التشبه فى اخبار على جر الثوب و التخنث و المساحقه مع انه لا يصدر شىء منها بقصد التشبه . مصباح الفقاهه ۱/۲۱۰ .

و مع ذلک افتى بجواز لبس الرجل لباس المرأة لاظهار الحزن و تجسم قضية الطف و اقامة التعزيه لسيد شباب اهل الجنه عليه السلام و قال: توهم حرمته لاخبار النهى عن التشبه ناشىء من الوساوس الشيطانيه. همان ۱/۲۰۷

ولعلّه لم تكن هذه الامثله عنده من التزيى الذى يكون عنده من اخبث الخبائث و اشد الجرائم و اكبرالكبائر.

و ذهب بعضهم الى عدم اعتبار العلم و الالتفات فى التشبه الا فى تنجز التكليف المتعلق به . دراسات فى المكاسب المحرمه ۲/۵۱۲ .

و الظاهر ان ما ذهب اليه الشيخ هو الحق. و لااقل من الشک فيه فلابد من الرجوع الى البرائه.

و اما قوله حرمة لبس الرجل لباس المرأة فى التعزيه من الوساوس الشيطانيه فلعله من ولايته و ابراز ارادته الى سيدالشهداء عليه السلام . لذا يبعد ان يقوله ذلک فى الافلام.

الجهة الخامسة

اذا لم يكن مطلق التشبه حراما لانصراف الادله – على فرض تماميته اطلاقها – عن مطلق التشبه و مطلق اللبس هل يكون المحرم هو عنوان التزين او التزيى؟

مقتضى الاطلاق حرمة التزيى مطلقا و لو لم يكن التشبيه فى مقام الزينه بل فى مقام الحزن و الكآبه

و لا دليل على الانصراف المذكور فى مطلق اللباس هنا.

نعم لو قلنا بعدم انعقاد الاطلاق فى الروايات و ان المراد من التشبه فيها هو التشبه فى اللواط و المساحقه لا دليل على حرمة مطلق التزيى – مع قطع النظرعن الادله الآتيه – و اما التزين فهل يمكن ان يلتزم بعدم الحرمة فيه ايضا ام لا؟

قد مرّان الشهرة القدمائيه على حرمة عنوان التزئين و ليس فى عباراتهم التشبه و التزيى و غيرهما و قلنا انه لايبعدان يكون مرادهم من تزئين الرجل بما يحرم عليه تزئين الرجل بزينه المرأة ايضا و هذه الشهرة تكفى لبعضهم . نهايه الاصول ۵۴۳. على الافتاء بالحرمة. لعظمة الشهرة القدمائيه عندهم.

و فى المقام بعض الروايات يمكن ان يحصل لنا الاطمينان منها و من الشهرة معا بالحرمة و هو:

۱ – ما رواه فى مجالس المفيد عن المرزبانى عن احمد بن محمد بن عيسى المكى عن عبدالرحمن بن محمد بن حنبل قال اخبرت عن عبدالرحمن بن شريک عن ابيه عن عروة بن عبيدالله بن بشير الجعفى قال دخلت على فاطمه بنت على بن ابى طالب و هى عجوزة كبيرة و فى عنقها خرز و فى يدها مسكتان فقالت يكره للنساء ان يتشبهن بالرجال. مجالس مفيد ۹۴

قال المجلسى لعل مرادها بالتشبه هنا ترک الحلى و المزينه و المسک :الا سورة و الخلاخل. بحار ۴۱/۱۷۷

۲ – ما رواه فى دعائم الاسلام عن عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و اله مر نِسَاءَکَ لَايُصَلِّينَ مُعَطَّلَاتٍ فَإِنْ لَمْ يَجِدْنَ فَلْيَعْقِدْنَ فِي أَعْنَاقِهِنَّ وَ لَوِ السَّيْرَ وَ مُرْهُنَّ فَلْيُغَيِّرْنَ أَكُفَّهُنَّ بِالْحِنَّاءِ وَلَايَدَعْنَهَا لِكَيْلَايَشْتَبِهْنَ بِالرِّجَالِ. بحار ۸۳/۱۸۸

۳ – ما رواه فى مكارم الاخلاق عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و اله لِلْمَرْأَةِأَنْ تَخْضِبَ رَأْسَهَا بِالسَّوَادِ قَالَ وَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه واله النِّسَاءَ بِالْخِضَابِ ذَاتَ الْبَعْلِ وَ غَيْرَ ذَاتِ الْبَعْلِ أَمَّاذَاتُ الْبَعْلِ فَتَزَيَّنُ لِزَوْجِهَا وَ أَمَّا غَيْرُ ذَاتِ الْبَعْلِ فَلَاتُشْبِهُ يَدُهَا يَدَ الرِّجَالِ. الوسائل ۱/۴۱۰

۴ –ما عن فقه الرضا :قد لعن النبى صلى الله عليه واله سبعه الواصل شعره بشعر غيره والمتشبه من

النساء بالرجال ولعن من فعل ذلک منهن

۵ –ما عن دعائم الاسلام نهی النساءان یکن معطلات من الحلی ولایتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلک منهن

لایقال: ان غالب هذه الروایات تدل علی المنع عن ترک الزینة حذرا من حصول الشباهة بالرجال لا المنع عن التشبه فی الزینه.

فانه یقال :اذا کان ترک الزینه کذلک حراما ففعله بطریق اولی .

ولکن هذه الروایات ضعیفه و دلالة بعضها علی الحرمه مشکلة . نعم یمکن حملها علی الکراهة بناء علی التسامح فی ادلتها.

فالعمدة هی الشهرة بل الاجماع المدعاة وسیأتی دلالة الادلة الاخری علیها.

ثم ان الظاهر عدم اعتبار القصد فی التزین کما هو مورد بعض هذه الروایات و یستفاد من اطلاق عبائر الاصحاب فعلیه یکون النسبة بین التزین و التزیی عموما من وجه و خصوصا کذلک فاذا قلنا باطلاق روایات التشبه و اعتبار القصد فیه یلزم ان نلتزم بحرمة التزین و لو لم یکن عن قصد.

و کذلک اذا قلنا بعدم اطلاق الروایات .

الجهة السادسة :

انه بناء علی حرمة مطلق التشبه هل یکون موقوفا علی وجود الناظر او لایکون؟

مقتضی الاطلاق هو الثانی کما فی لبس الحریر و الذهب و نحوهما مما یحرم علی الرجال کذلک خصوصا ان الاصحاب اوردهما فی سیاق واحد .[۲۲]

فدعوی الانصراف عما اذا لم یکن ناظرا لیس له وجه.

الجهة السابعه :

ان الالبسه تختلف بحسب اختلاف البلاد و الازمان فاللازم هو مراعاة البلاد الذی سکن فیه والزمان الذی یکون فیه وهو واضح .

---

۲۲ - اوردوا تزیین کل من الرجل و المرأة بزینه الآخر و الحریر مثالین لتزئین الرجل بما یحرم علیه.

الدلیل الثانی

مما تمسک لحرقه تشبه کل من الرجل و المرأة بالاخر هو حرمة اللباس الشهرة کما فی مفتاح الکرامة و الریاض و المستند مما تقدم عبائرهم.

ولتحقیق البحث لابد من جهاة تتعرضها:

الجهة الاولی فی دلیل حرمة لباس الشهرة و الجهة الثانیه فی المراد منها و الثالثة فی تطبیقها علی المقام

اما الجهة الاولی فی الدلیل علی حرمتها

و قبل البحث عن الروایات نتعرض اجمالا الی الاقوال:

قال فی النهایة و الوسیله و السرائر و المبسوط و یکره الاحرام فی الثیاب المصبغه بالعصفر و ما اشبهه لاجل الشهرة و الا لم یکن ذلک محظورا.

النهایه ۲۱۷ - الوسیله ۱۶۴ - السرائر ۱/۵۴۲ - المبسوط ۱/۸۴

و عبروا فی مصباح الظلام و مفاتیح الشرایع و مفتاح الکرامه و غنائم و الریاض بلباس الشهرة المنهی عنه الظاهر منه التحریم و صرح بالتحریم فی المستند و الجواهر و العروة.

مصابیح الظلام ۶/۳۵۷ - مفاتیح الشرایع ۱/۱۱۱ - مفتاح الکرامه ۴/۶۰ - غنائم ۲/۳۵۴ - ریاض ۱/۵۰۴ - المستند ۴/۳۸۵ - جواهر ۸/۱۵۸ - العروه ۱/۵۶۸

و عنون فی الکافی و الوسائل کراهیة الشهرة. کافی ۶/۴۴۴ - الوسائل ۵/۲۴

روایات تحریم لباس الشهرة و إن دلت علی حرمة لبس لباس الشهرة و لکنه لعدم امکان الالتزام به تحمل علی الکراهة او الحرمة باعتبار ما یترتب علیها من اللوازم الفاسدة کهتک حرمة المؤمن فعلیه لایمکن الاستدلال بهذه الروایات لحرمة التشبه.

فما قال السید الخویی من انه لاجل عدم ذهاب الاصحاب الی التحریم بل لم یعهد القول به صریحا من احد لایمکن الالتزام به لیس بصحیح.

و اما روایات الباب

۱ - علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن ابی ایوب الخزاز عن ابی عبدالله علیه السلام قال ان الله تبارک و تعالی یبغض شهرة اللباس.

۲ - محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل عن ابی اسماعیل السراج عن ابن مسکان عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام قال : کفی بالمرء خزیا ان یلبس ثوبا یشهره او یرکب دابة تشهره.

۳ - عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عیسی عمن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام قال الشهرة خیرها و شرها فی النار.

۴ - محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن ابی الجارود عن ابی سعید عن الحسین علیه السلام قال من لبس ثوبا یشهره کساه الله یوم القیامة ثوبا من النار. الکافی ۶/۴۴۵

۵ - و عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد عن ابی القداح عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال امیرالمؤمنین علیه السلام نهانی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عن لبس ثیاب الشهرة و لا اقول نهاکم عن لبس المعصفر المفدم. همان ۴۴۷

۶ - عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی بن الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابی خدیجه عن معلی بن خنیس عن ابی عبدالله علیه السلام قال: ان علیا کان عندکم فاتی بنی دیوانفاشتری ثلاثة اثواب بدینار القمیص الی فوق الکعب و الازار الی نصف الساق

و الرداء من بین یدیه الی ثدییه و من خلفه الی الیتیه ثم رفع یده الی السماء فلم یزل یحمدالله علی ما کساه حتی دخل منزله ثم قال هذا اللباس الذی ینبغی للمسلمین ان یلبسوه قال ابوعبدالله علیه السلام



و لکن لایقدرون ان یلبسوا هذاالیوم و لو فعلنا لقالوا مجنون و لقالوا مرائی و الله تعالی یقول وثیابک فطهر قال و ثیابک ارفعها و لاتجرها و اذا قام قائمنا علیه السلام کان هذا اللباس. کافی ۶/ ۴۵۵

۷ - الحسین بن عبیدالله،قال حدثناالشریف أبوالقاسم علی بن محمدبن علی بن القاسم العلوی العباسی فی سنة خمس و ثلاثین و ثلاثمائة فی منزله بباب الشعیر ، قال حدثنا محمد بن أحمد بن محمد المکتب ، قال حدثنا ابن محمدالکوفی ، قال حدثنا علی بن الحسن بن علی بن فضال،عن أبیه،عن أبی الحسن الرضا (علیهالسلام)،قال من شهر نفسه بالعبادة فاتهموه علی دینه،فإن الله (عزوجل) یکره شهرةالعبادةوشهرةالناس. امالی شیخ - ۶۴۹

۸ - الکشی عن محمد بن مسعود ، قال حدثنی الحسین بن إشکیب ، قال أخبرنی الحسن بن الحسین ، عن یونس ، عن حسین بن المختار ، قال ، دخل عباد بن کثیر البصری علی أبی عبد الله علیه السلام ، و علیه ثیاب شهرة غلاظ ، فقال یا عباد ما هذه الثیاب فقال یا أبا عبد الله تعیب هذا علی؟ قال نعم قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: من لبس ثیاب الشهرة فی الدنیا ألبسه الله ثیاب الذل یوم القیامة ، قال عباد من حدثک بهذا قال یا عباد تتهمنی حدثنی و الله آبائی عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. و رواه فی مکارم الاخلاق مرسلا. الکشی -۳۲۵ مکارم الاخلاق ۱۳۴

۹ - الکشی عن محمد بن مسعود ، قال حدثنی عبد الله بن محمد ، قال حدثنی الحسن بن علی الوشاء ، عن ابن سنان ، قال ، سمعت أباعبدالله علیه السلام یقول بینا أنا فی الطواف إذا رجل یجذب ثوبی ، فالتفت فإذا عباد البصری ، قال یا جعفر بن محمد تلبس مثل هذا الثوب و أنت فی الموضع الذی أنت فیه من علی صلوات الله علیه قال ، قلت ویلک هذا ثوب قوهی أشتریته بدینار و کسر ، و کان علی علیه السلام فی زمان یستقیم له ما لبس فیه ، و لو لبست مثل ذلک اللباس فی زماننا لقال الناس هذا مراء مثل عباد.کشی ۳۳۵

۱۰ - فی مکارم الاخلاق عن أبی الحسن الأول علیه السلام قال لم یکن شیء أبغض إلیه من لبس الثوب المشهور. مکارم الاخلاق ۱۳۴

۱۱ - و فیه عن أبی عبد الله علیه السلام قال کفی بالرجل خزیا أن یلبس ثوبا مشهرا أو یرکب دابة مشهرة. همان

۱۲ - سبط الشیخ الطبرسی فی مشکاة الانوار نقلا عن المحاسن عن أبی عبد الله علیه السلام قال إن الله یبغض الشهرتین شهرة اللباس و شهرة الصلاة. بحار ۸۱ / ۲۶۱

۱۳ - عَوَالِی اللآلِی ، عَنِ النَّبِیِّ صلی الله علیه واله قَالَ مَنْ لَبِسَ ثَوْبَ شُهْرَةٍ فِی الدُّنْیَا أَلْبَسَهُ اللهُ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ فِی الْآخِرَةِ. عوالی اللئالی ۱/۱۵۶

۱۴ - عن عدة من اصحابنا عن أَحْمَدَ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ أَبِی الْفَرَجِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللهِ علیه السلام أَخِی وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الثَّوْبِ یَکُونُ مَصْبُوغاً بِالْعُصْفُرِ ثُمَّ یُغْسَلُ أَلْبَسُهُ وَ أَنَا مُحْرِمٌ قَالَ نَعَمْ لَیْسَ الْعُصْفُرُ مِنَ الطِّیبِ وَ لَکِنْ أَکْرَهُ أَنْ تَلْبَسَ مَا یَشْهَرُکَ بِهِ النَّاس. الکافی ۴/۳۴۲

۱۵ - محمد بن یحیی عن عنه عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ کُنْتُ حَاضِراً عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه السلام إِذْ قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَصْلَحَکَ اللهُ ذَکَرْتَ أَنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ کَانَ یَلْبَسُ الْخَشِنَ یَلْبَسُ الْقَمِیصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمَ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ وَ نَرَی عَلَیْکَ اللِّبَاسَ الْجَیِّدَ فَقَالَ لِی إِنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ علیه السلام کَانَ یَلْبَسُ ذَلِکَ فِی زَمَانٍ لَا یُنْکَرُ عَلَیْهِ وَ لَوْ لَبِسَ مِثْلَ ذَلِکَ الْیَوْمَ شُهِرَ بِهِ فَخَیْرُ لِبَاسِ کُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ غَیْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَیْتِ علیه السلام إِذَا قَامَ لَبِسَ ثِیَابَ عَلِیٍّ علیه السلام وَ سَارَ بِسِیرَةِ عَلِیٍّ علیه السلام.الکافی ۶/۴۴۴

هذه جملة ما ورد فی الشهرة و فیها صحاح کروایة الاولی "ان الله تبارک و تعالی یبعض شهرة اللباس" و لکن الظاهر انه لامجال للقول بحرمتها و ان کان الظاهر من البغض [۲۳] و وعدة العذاب فی بعض الروایات فی الحرمه و ذلک لان مناسبه الحکم و الموضوع الارتکازیه تقتضی عدم حرمة کل ما یشهر الانسان به فان اللباس و التجملات من الامور الاجتماعیه و الاخلاقیه و لاتناسبها الحرمة فانت تری ان الشخصیات البارزه فی المجتمع یتوجه الناس کثیرا الی حرکاتهم و تطوراتهم وزیهم و البستهم و مرکوبهم و املاکهم و یتفکهون بذکرها و یشهرونهم فهل یکون اشتراء اللباس الجدید او المرکوب

۲۳ - لایقال: ان البغض یستعمل کثیراً فی غیر الحرام کما ورد فی بغض المسلو و الطلاق مع انهما الاخلاق و البیت الذی لا خل فیه. فانه یقال: قد مرّ فی الثمن ان المهم ظهور العرفی و الاستعمالات ما لم تکن موجبة عن صرف هذا الظهور لاموجب لرفع الید عنه.

الجدید او غیر ذلک لحاجه او عرس او نحو ذلک حراما علیهم ؟

و الشاهد علیه عبائر الاصحاب المتقدیمن الذین صرحوا فی الکراهة و الظاهر من بعضها الاخر ایضا کذلک کالمسالک و الدروس و المدارک و القواعد و غیرها فهم مثلوا لخلاف المروه لبس الفقیه لباس الجندی و لبس التاجر ثوب الحمالین. مسالک ۱۴/۱۶۹ – دروس ۲/۱۲۵ – مبسوط ۸/۲۱۷

و اما الذین صرحوا بالتحریم – کمامرّ – و الروایات التی لایمکن حملها علی الکراهة فباعتبار ما یترتب علیها من اللوازم الفاسدة کهدر کرامة الانسان و هتک حرمته او تؤدی الی کبریائه و غیرها.

و علیه لامجال لتعریف اللباس الشهرة بان یلبس خلاف زیه من حیث جنس اللباس او من حیث لونه او من حیث وصفه و تفصیله و خیاطته کان یلبس العالم لباس الجندی او بالعکس مثلا کما فی العروه.

العروة الوثقی ۱/۵۶۸

موسوعهالامام الخوئی ۱۲/۳۸۸

او ان یلبس لباسا یشهره بالعباده ریاء کما کان دأب کثیر من المتزهدین و المتصوفه فی تلک الاعصار.

العروة الوثقی مع التعلیقات ۱/۴۶۷(لمکارم) – العروة الوثقی محشی ۲/۳۵۱

لان مقتضی الروایات: لباس الشهره ما کانت بحیث یشهره کما فی التنقیح. موسوعهالامام الخوئی ۱۲/۳۸۸

و لایمکن الالتزام به و اما التعریف الثانی و هو الذی ورد فی بعض الروایات المتقدمه فهو من باب المثال و تطبیق ما یترتب علی الشهرة من اللوازم الفاسده – لوقلنا بانه الحرام – و الاول لا دلیل علیه اصلاً .

ثم انه یمکن التعدی من اللباس الی مطلق ما یشتهر به فی الروایات لوجود ملاک الکراهة فیهما و ورودها مطلقا فی بعضها.

و کیف کان لایمکن ان یستفاد لحرمة تشبه الرجال بالنساء و بالعکس بادلة تحریم الشهرة و ان کان التشبه یوجب الشهرة غالباً.

الدليل الثالث

مما تمسک لحرمة تشبه کل من الرجل و المرأة بالاخر هو حرمة اذلال المؤمن کما فی مفتاح الکرامة و الریاض و غیرهما

ففی مفتاح الکرامة اذلال المؤمن نفسه المنهی عنه شرعاً و فی الریاض المنهی عنه اتفاقا نصا و فتوی و اعتبارا . تقدم فی ص۲

و روایاته کثیره نذکره بعضها

۱ - أَحْمَدُبْنُ أَبِی عَبْدِاللهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ خُنَیْسٍ عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِیَأْذَنْ بِحَرْبٍ مِنِّی مَنْ أَذَلَّ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنَ وَلْیَأْمَنْ غَضَبِی مَنْ أَکْرَمَ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنَ وسائل ۱۲/۲۶۹

هذه الروایات تتم سنداً و دلالة و لکنه تدل علی حرمة اذلال الغیر و لایمکن التعدی الی حرمة اذلال المؤمن نفسه لاحتمال الفرق و ان ادعاه بعض.

لایمکن أن یستفاد من الروایات حرمة اذلال المؤمن نفسه ولو سلّم لاینطبق اکثر موارد تشبه الرجال بالنساء علی الإذلال.

– محمد بن الحسين عن ابراهيم بن اسحاق الاحمر عن عبدالله بن حماد الانصارى عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْأَحْمَسِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام قَالَ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَاو لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلا الحديث

و امثال هذه الروايات ايضا كثيره تتم سندا اورده الكلينى فى باب كراهة التعرض لما لايطيق . كافى ۵/۶۳

لان فى بعضها فسّر ذلال نفس المؤمن اليه .[۲۴] عن داود الرقى قال سمعت اباعبدالله يقول لاينبغى للمؤمن ان يذل نفسه قيل له و كيف يذل نفسه قال يتعرض لما لايطيق.

لايخفى ان اذلال المؤمن نفسه لايمكن ان يكون بتمام مراتبه حراما و هذه الروايات ايضا قاصره عن حرمة مطلق الاذلال لقرائن فيها كقوله لا ينبغى للمومن ان يذل نفسه والتفسير المتقدم وغيرهما

ولعل الذى ادعاه الرياض و هو الاتفاق نصا و فتوى و اعتبارا على النهى عنه هى المرتبة الشديدة التى يصدق عليه عنوان الهتک مثلا الذى يستفاد من مذاق الشريعه حرمته.

وكيف كان لايمكن ان يستدل بهذا الدليل ايضا على حرمة التشبه لقصوره اولا و لاخصيصة من المدعى فانه قلما يمكن ان يصدق الاذلال على المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و الاولى ان يتمسكوا بحرمة الهتک حتى لايشكل على كيراه على الاقل.

خلاصة القول

ظهر مما تقدم ان الذى يمكن اى يتمسک به لحرمة تشبه الرجال بالنساء هو الدليل الاول يعنى روايات المانعه عن التشبه

ولكن هذه الروايات لاتدل على اكثر من حرمه اللواط والمساحقه ولا اطلاق لها على حرمه مطلق التشبه ولكن مع هذا يحرم على الاحوط تزين الرجال بالنساء وبالعكس للشهره والروايات المتعدده ولو كانت ضعفاءو تقدم ايضا اعتبار القصد فيه على الاظهر و اما اعتبار التزى كما عن بعض فلا دليل عليه الا اطلاق الروايات.

والتشبه فى اللباس ايضا لايحرم لصحيحه العيص بن القاسم.

ولايتوقف حرمه التزين او التزيى والتشبه فى اللباس على القول به على وجود ناظر وتختلف الحرمه بحسب اختلاف البلاد والازمان

وتقدم ايضا ان دليلى حرمه الشهره والاذلال يقصران عن اثبات حرمه تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال.

۲۴ – عن داود الرقى قال سمعت ابا عبد الله يقول لاينبغى للمومن ان يذل نفسه قيل له و كيف يذل نفسه قال يتعرض لما لايطيق.


روز قیامت بزرگترین افسوس، افسوس مردی
است که مالی را به ناروا گردآورده به دوزخ
رود و آن مال را برای کسی به ارث گذارد که
در طاعت خداوند سبحان خرجش نموده به
بهشت رود

مصاحبه

گفتگو با فاضل ارجمند استاد عندلیب همدانی زید عزه

استاد عندلیب از اولین روزهای تأسیس مدرسه ی الزهرا در مدرسه حضور داشته و به تدریس مکاسب در دوره های مختلف اشتغال داشتند.

بنابراین تصمیم گرفتیم در اولین شماره مجله خدمت ایشان برویم و باز هم از سخنان شان استفاده کنیم.

- از اینکه قبول زحمت کردید و وقتتان را در اختیار ما قرار دادید، از شما کمال تشکر را داریم. به عنوان اولین سوال از شما خواهش می کنیم مختصری راجع به زندگی خودتان برایمان توضیحاتی بفرمایید.



بنده در سال ۱۳۳۹ در شهر همدان متولد شدم. خانواده ای که بنده در آن متولد شدم، چندین نسل از خطباء و مبلغین بودند و همین امر موجب علاقة بیشتر من به طلبگی شد و در سال ۱۳۵۴ وارد حوزة علمیه همدان شدم و مقدمات را تا حد کتاب شرح الفیه سیوطی در آنجا خواندم و بعد از آن به تشویق مرحوم پدرم در سال ۱۳۵۶ وارد حوزة علمیه قم شدم.

در قم به مدرسه علمیه رضویه وارد شدم و حدود دو

سال در آنجا به تحصیل پرداختم و همزمان هم در درس سیوطی و حاشیه و مطول مرحوم مدرس افغانی هم حاضر می شدم. در ادامه درسهای لمعه و مکاسب و کفایه را در محضر بزرگانی مثل مرحوم آقای شیخ علی پناه اشتهاردی، آقای وجدانی، مرحوم آقای پایانی، مرحوم آقای ستوده و جناب آقای اعتمادی فرا گرفتم.

در بخش دروس حکمت هم در درس منظومهٔ آقای انصاری شیرازی، آقای گرامی و آیت الله جوادی آملی شرکت کردم. در درس خارج هم عمده استفاده من از محضر آیت الله وحید دامت برکاته (حدود ۲۰ سال) و مرحوم آیت الله تبریزی بوده است.

- از چه زمانی شروع به تدریس کردید و کدام دروس را تدریس نموده اید؟

در مورد ادبیات تدریس رسمی نداشتم و به صورت خصوصی تدریس می نمودم. تدریس عمومی و رسمی بنده از حلقات شهید صدر و حدود سال ۶۷ شروع شد و آن زمانی بود که حلقات به صورت رسمی در حوزه ها تدریس نمی شد و خدا توفیق داد و بنده هر سه حلقه را تدریس نمودم و بعد از آن هم لمعه و کتابهای دیگر را تدریس نمودم.

- به نظر شما هم مباحثه چه ویژگی هایی باید داشته باشد؟

یکی از توفیقات بنده داشتن هم مباحثه های خوب و دقیق بوده است و به نظر بنده اولین ویژگی مهم برای یک هم مباحثه داشتن نظم و انضباط در بحث است به این معنا که به وقت در مباحثه حاضر شود و دیگر اینکه مباحثه ای انسان باید در بحث جدی باشد و به این زودی حاضر به تعطیلی بحث نباشد. ویژگی دیگر این که اگر ممکن است هم مباحثه ای، از انسان قویتر باشد تا بحث قوت خود را حفظ نماید. البته از میان این سه ویژگی دو مورد اول مهم تر است و بنده تاکید بیشتری بر آن دارم.

- در مورد فوائد و آفات تدریس مقداری برایمان صحبت بفرمائید.

بعضی از رفقای ما بعد از خواندن ادبیات یا در اوائل سطح وارد تدریس شدند و چون بیان خوبی داشتند روزی سه تا چهار تدریس برداشتند و این امر باعث شد که از درس خودشان کم کنند و به تدریس در سطوح پایین بسنده کنند و جلوی پیشرفتشان گرفته شود؛ بنابر این یکی از آفات بزرگ تدریس این است که تدریس مانع درس خواندن و پیشرفت افراد شود.

از طرف دیگر برخی از افراد کل وقت خود را صرف درس خواندن می کنند و تدریس را رها می کنند و زمینه ها و پیشنهادهای تدریس را رد می کنند. این افراد وقتی شروع به تدریس می کردند که چهار یا پنج سال در درس خارج شرکت کرده اند؛ خوب این افراد نمی توانند تدریس را از ادبیات شروع کنند و مجبورند از لمعه یا مکاسب شروع نمایند و طبیعتاً از تدریس ادبیات محروم می شوند پس این هم یکی از آفات تدریس است. به نظر من حد اعتدال این است که طلبه از اوائل درس خارج حداقل یک و حداکثر دو تدریس داشته باشد و تدریس را هم از ادبیات شروع کند و تا دروس سطح بالاتر ادامه دهد و هر کتابی را هم بیشتر از دو یا سه دور تدریس نکند.

- نظر شما در مورد تدریس در حوزه علمیه خواهران یا جامعه الزهراء چیست؟

این بستگی به روحیه افراد دارد و تدریس در حوزهٔ خواهران هم مفید است ولی تدریس برای خواهران را قبل از ازدواج سفارش نمی کنم.

- در مورد مشکلات مالی طلاب چه توصیه ای دارید؟

کمتر طلبه ای را شما مشاهده می کنید که دچار مشکلات مالی نباشد مگر افرادی که از جهت

خانوادگی دچار مشکل نباشند و از طرف خانوادهٔ خود تامین مالی شوند؛ اما مهم این است که مشکلات مالی مسیر حرکت را تغییر نکند بله ممکن است گاهی مشکلات مالی حرکت طلبه را کند و مجبور شود کاری را انجام دهد ولی آنچه به هیچ وجه قابل قبول و توجیه نیست این است که مشکلات مالی مسیر طلبه را تغییر دهد و او را از سمت و سوی طلبگی به کارهای دیگری سوق بدهد و عملاً از طلبگی خارج نماید. سفارش بزرگان ما این است که مبادا اساس زندگی طلبگی فدای مشکلات مالی شود.

نکته دیگر اینکه در این دنیا هیچ مشکلی غیر قابل حل نیست و مشکلات مالی هم قابل حل است و بر طلبه لازم است که با فکر و مشورت با دیگران و قناعت، مشکلات مالی خود را حل نماید و همانطور که یک آیندهٔ علمی برای خودش ترسیم می کند، یک آیندهٔ مالی هم در حد یک زندگی متوسط برای خودش ترسیم نماید به طوری که مشکلات مالی باعث کندی حرکت علمی او نشود.

- تبلیغ برای یک طلبه چه جایگاهی دارد و یک طلبه چه مقدار باید به امر تبلیغ بپردازد؟

اصل لزوم تبلیغ مساله ای است که جای هیچ شک و شبهه ای در آن وجود ندارد و افرادی که

اولین ویژگی مهم برای یک هم مباحثه داشتن نظم و انضباط در بحث است .
و دیگر اینکه مباحثه ای انسان باید در بحث جدی باشد و به این زودی حاضر به تعطیلی بحث نباشد.
ویژگی دیگر این که اگر ممکن است هم مباحثه ای، از انسان قویتر باشد.

البته از میان این سه ویژگی دو مورد اول مهم تر است .

می گویند: «ما فقط درس می خوانیم» قطعاً اشتباه می کنند و کلام آنها خلاف آموزه های دینی ما است زیرا ما درس می خوانیم و کسب علم می کنیم تا علم خودمان را به مردم بیاموزیم نه اینکه حافظه خودمان را پر از اصطلاحاتی کنیم که هیچ فائده ای برایمان نداشته باشد خصوصاً در این زمان که وضعیت دینی مردم مناسب نیست و به شدت احتیاج به تبلیغ احساس می شود.

معمولاً طلبه ها بعد از اتمام پایهٔ شش آمادگی رفتن به تبلیغ را دارند؛ البته ممکن است بعضی از افراد زودتر هم آمادگی رفتن به تبلیغ را داشته باشند و توصیه من این است که در هر سال لااقل ده روز محرم یا شبهای احیاء تبلیغ ترک نشود و استمرار داشته باشد. بر طلبه لازم است ارتباط خودش را با محل خودش و شهر یا روستای خودش قطع ننماید و در تبلیغ اولویت را به محل خودش بدهد. البته لازم به ذکر است که در امر تبلیغ نباید افراط شود به طوری که طلبه درس خودش را فدای تبلیغ نماید و لازم است که امر تبلیغ با برنامه و در اوقات خاصی مثل ماه رمضان یا تابستان صورت پذیرد که منافاتی با درس طلبه نداشته باشد؛ بنابراین بر طلبه لازم است که هم درسش را بخواند و هم تبلیغش را برود و به بیان دیگر نه درس را به بهانهٔ تبلیغ کنار بگذارد و نه تبلیغ را به بهانه درس رها نماید.

نکتهٔ دیگر اینکه این سخن صحیح نیست که منبر فقط جای افرادی است که سطح علمی آنها پایین است، بلکه منبر جای بزرگان هم هست و هر چه انسان سوادش بیشتر می شود، باید بیشتر منبر برود تا مردم را بیشتر با حقائق دین آشنا کند.

– به نظر حضرتعالی زمان معمم شدن یک طلبه چه زمانی باشد بهتر است؟

من همان پایه شش را بهتر می دانم.

– شما در کنار کتب درسی که طلاب می خوانند برای مطالعات غیر درسی چه زمینه هایی را پیشنهاد می دهید؟



بیشترین تأکیدمن بر قرآن و حدیث است بعضی از طلاب می آیند پیش ما می گویند ما ادبیات را فراموش کرده ایم چه کار کنیم؟ من یکی از پیشنهادهایی که به ایشان می دهم این است که روزی یک آیه قرآن را تجزیه و ترکیب کن با این کارهم با قرآن مأنوس می شوی و هم ادبیات فراموش شده خود به خود به ذهنتان می آیدیعنی لزومی ندارد شما دومرتبه بروید سیوطی را از اول مرور کنید مغنی را از اول مرور کنید البته اگر یک جایی مشکلی بود مراجعه کنید یکی از راههای مراجعه به قرآن و حدیث همین است که باعث می شود نکات تفسیری و نکات لطیفی از آیات و روایات استفاده شود البته بیش از این که به مراجعه به تفسیر سفارش می کنم به دقت در آیات و روایات سفارش می کنم. یک آیه یک روایت را انسان بخواند روی آن فکر کند بعد هم ببیند دیگران چه گفته اند. ولی رجوع کردن به آن زلال قرآن و حدیث از همه چیز برای طلبه لازم تر است و بودند بعضی ها که یک دور بحار مرحوم مجلسی را از ابتدا تا انتها با دقت مطالعه می کردند. خوب این شخص دیگر لازم نیست به کتاب های دسته پنجم و ششم مراجعه کند چون رفته است سراغ منبع اصلی از روایات و نکات را استخراج میکند.

- حضرتعالی نوشتن تقریرات را چه مقدار لازم می دانید؟

من در مورد شیوه مطالعه، مباحثه کتابهای سطح پیشنهادم این است که طلبه در شب درسی پیش از این که استاد به یک بحث برسد خودِ همان متن را بدون مراجعه به هیچ شرحی مطالعه کند، البته کتاب لغت طبیعی است برای پیدا کردن لغات نیاز باشد؛اما غیر از آن فرض کند که به یک روستای دورافتاده رفته است و به جز مکاسب هیچ چیز دیگری دستش نیست و فردا هم باید این متن را تحویل بدهد. این گونه متن را مطالعه کند. این روش در روزهای اول مخصوصا برای پایه هفت سخت است ولی آرام آرام یاد می گیرد . بنده سفارش می کنم در پیش مطالعه اصلا به هیچ یک از شروح و حواشی مراجعه نشود : فقط و فقط متن . جدول حل شده فایده ای ندارد و مغز را پرورش نمی دهد بلکه

بلکه جدول را باید خودمان حل کنیم تا این مغز پرورش پیدا کند آن وقت هست که به انسان لذت می دهد و انسان پرورش پیدا می کند. این مربوط به پیش مطالعه است و حضور در درس در جای خود محفوظ است اما مطالعه بعد از درس را من در دو مرحله ای پیشنهاد می کنم. برای سطح دوباره مرحله اول با توجه به مطالعات شب گذشته اش و آن که استاد گفته است متن را مطالعه کند در این مرحله بعد از درس هم باز به هیچ یک از شروح و حواشی مراجعه نکند بلکه همانی را که استاد گفته و آن چیزی را که خودش مطالعه کرده ودر درس فهمیده بیاورد و مرور کند. این مرحله که تمام شد بیاید سراغ بعضی ازحواشی و شروح. البته هرکس عقیده ای دارد تجربه ی خودم نشان میدهد که این روش مفیدتر است.

در رجوع به شروح و حواشی به منابعی مراجعه کند که جنبه ی توضیحیش غالب بر جنبه ی نقدش باشد چون طلبه سطح دنبال نقد و بررسی رسائل و مکاسب و کفایه نیست بلکه دنبال فهم متن است .حالا گاهی هم اگر فرصت باشد برای تفنن بیشتر به چند تا حاشیه نقدی مراجعه کند اشکالی ندارد اما این نوع شروح اساس مطالعه نباشند و لهذا وقتی که طلبه ها می پرسند که چه شروحی را سفارش می کنید من برای رسائل همین شرح آقای اعتمادی فر و اوسط و بحر الفوائد را کافی میدانم اون هم فقط توضیحاتشون اون جایی که مناقشه ندارد . برای مکاسب هم حاشیه مرحوم شهیدی در تمام

به نظر من حد اعتدال این است که طلبه از اوائل درس خارج حداقل یک و حداکثر دو تدریس داشته باشد و تدریس را هم از ادبیات شروع کند و تا دروس سطح بالاتر ادامه دهد و هر کتابی را هم بیشتر از دو یا سه دور تدریس نکند.

در تمام ابواب مکاسب و شرح بعدی هم هدی الطالب مرحوم آقای مروج برای قسمت بیع به بعد . در مورد کفایه هم کتاب منتهی الدرایه و عنایه الاصول به نظر من کافیه چون در این سطح بیشتر از این در فهم متن بیشتر نیاز نداریم .

- به نظر حضرتعالی نوشتن تقریرات در درس سطح لازم است البته به این نحو که از اول تا آخر درس استاد را بنویسند؟

بعضی از اون نکته هایی را که استاد در متن کتاب بیان می¬کند که مثلا این عبارت کتاب معنایش این است چون ممکنهاست فراموش شود می¬توان خلاصه آنرا در گوشه¬ی کتاب یا در دفتری یادداشت کرد ؛اما این که از اول درس استاد تا آخر درس استاد را بنویسد ضرورتی ندارد و مناسب نیست چون جلوی تفکرش را در کلاس میگیرد و نمی گذارد خوب درس را متوجه بشود بلکه با بیانی که گذشت بعد از این چند مرحله مطالعه و مباحثه شخص مطلب را فهمیده و وقتی وارد درس خارج می شود گیری در فهم کتابهای سطح ندارد لذا در آنجا فکرش را روی نقادی متمرکز میکند .

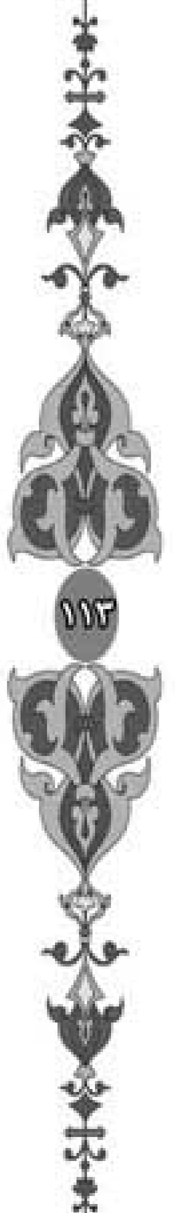
اما در مورد درس خارج پیشنهاد من به طلبه های که در درس های آزاد شرکت میکنند این است که شما حدود دو ماه , یک ماه جلوتر از استاد باید همیشه حرکت کنید مثلا امسال استاد از اول اصول شروع کرده شما باید دو ماه بعد چند تا متنی را که حالا ان شاالله خواهم گفت اینا را در دو ماه همیشه جلوتر از استاد حرکت بکنید فاصله یک ماه دو ماه لازمه به این صورت که ببینید استاد روی چه کتابهایی بیشتر متمرکز می شود و بیشتر از چه کتابهای بهره می گیرد اینها را جلو جلو با هم مباحثه بحث کنیم و بعد کتاب را ببندیم و خلاصه آن چیزی را که فهمیدیم به قلم بیاوریم مثلا خلاصه حرف مرحوم نایینی در باب معنای حرفی این است و البته این تمامش قبل از این است که استاد به آن مرحله رسیده باشد البته بعضی از موارد ابهام هست مثلا می گویید که من اینجای حرف نایینی را نفهمیدم ،اینجای حرف آقا ضیا را نفهمیدم بخشی از اینها در متن درس حل میشود وبخشی هم حل نمی شود.

البته بعضی درس های پرجمعیت مثل درس های مراجع که معمولا فرصت زیادی ندارند که با تک تک طلبه ها جلسه بگذارند پیشنهادم این است که شاگردهای با سابقه تر را پیدا کنند دو هفته یک بار سه هفته یک بار موارد ابهامی که بعد از درس برایشان باقی مانده است را با آنها مطرح کنند. اجتهاد مثل رانندگی ست و شروع درس خارج مثل کسی هستید که برای دفعه اول پشت فرمان ماشینی نشسته است و البته تا نشیند هم یاد نمی گیرد و وقت نشستن پشت فرمانِ اجتهاد، درس خارج است . در درس خارج باید از همان اول تمرین کنید که بنا را بر عدم پذیرش حرف بگذارید الا اینکه با دلیل قبول کنید و بنا را بگذارید بر نظر دادن در درس البته با مداد بنویسید که بشود پاک کرد .

در مورد نوشتن تقریرات در درس خارج دو نظریه است من هر دو نظریه را عرض می کنم . یک نظریه مثل نظریه مرحوم آقای اصفهانی است ایشان سرسخت مخالف نوشتن تقریرات بوده و می گفتند فقط گوش بدهید . حتی بعضی از شاگردان آقای خوئی نقل می کنند دفتر را در زیر عبا می گرفتیم و آرام می نوشتم تا ایشون متوجه نشوند . بعضی ها هم می گویند باید بنویسد شاید متعادل ترش این باشد که آدم در همان جلسه ی درس گوش بدهد و همان جا یک عصاره ای را بنویسد ولی لازم نیست هر چی استاد گفت از بای بسم الله تا تای تمت بنویسد چون طبیعتا در درس تکرار زیاد میشود . البته بعضی ها می گویند درس را خوب گوش بدهد و ضبط کند و ضبط را گوش بدهد و ببندد و آن چیزی را که متوجه شده است بنویسد ؛ ولی پیشنهاد ما این است که تقریرات خشک نباشد همین طوری که گفتم چیزهای را که خودش فهمیده بیاورد،اشکال کند، توضیح دهد و جرح وتعدیل کند .

– جناب استاد روش انتخاب استاد در درس خارج چگونه باید باشد؟

مقدمتا باید عرض کنم یکی از امتیازات حوزه علمیه این است که همه جور درس در آن وجود دارد یک استادی دوره اصول را ۲۵ ساله تمام می کند ولی بعضی ها دوره اصولشان ۵ساله است و یک طلبه با آینده ای که برای خودش ترسیم کرده یکی از آنها را انتخاب می کند ولی یکی از ویژگی های استاد



که باید همه ی اساتید داشته باشند این است که استاد باید خودش فهمیده باشد یعنی من یقین کنم این بنده خدا درس را فهمیده است . این چیزی قطعی است که باید همه داشته باشند ولی این که درس استاد شلوغ است یا خلوت و یا اینکه استاد جوان است یا مسن اینها معیار اساسی نیست چه بسا یک استاد جوانتری نفس تازه تر باشد و بهتر بتواند با انسان کار کند چه بسا استاد جا افتاده ایی خوبی هم باشد که سن و سالی داشته باشد مهم این باشد که من درسی شرکت کنم که اگه شرکت نکنم نمی توانم آن مطالب را در خانه به دست آورم یعنی درسی باشد که اگر نروم یک چیزی از دستم رفته باشد نتوانم خودم آن مطلب را بدست بیاورم ویژگی اصلی درس این است ولی بقیه اش به سلایق افراد بر میگردد.

– نظر شما در مورد فقه و فقاهت ونیاز جامعه به آن چیست ؟

در مورد فقه و فقاهت دو مطلب را باید در نظر بگیریم یکی این که ما احکام فردی خانوادگی و اجتماعی داریم و مردم متدینی که باید به فقه که دستورات دینی آنهاست عمل کنند یعنی مرجع تقلیدی داشته باشند این یک نگاه به فقه و فقاهت است ؛ اما در این نگاه ممکن است کسی بگوید اقا ما چند تا مرجع تقلید می خواهیم و بس اگر همه فقه و فقاهت همین بود حرف

ولی یکی از ویژگی های استاد که باید همه ی اساتید داشته باشند این است که استاد باید خودش فهمیده باشد یعنی من یقین کنم این بنده خدا درس را فهمیده است

خوبی بودکه چند تا مجتهد داشته باشیم بس است ولی فقاهت یک نکته دومی دارد و آن تجزیه ،تحلیل ، تحقیق است و فقه را به عنوان یک علم مخصوصا با توجه به مسائل مستحدثه که به وجود آمده اند مورد بررسی قرار گیرد . از این نگاه ما هر چه فقیه در حوزه داشته باشیم کم است . شما ببینید مولفین کتب فقهی، خیلی بیش از مراجعی هستند که کتاب فقهی نوشته اند چون می خواسته اند این مطالب بررسی و تجزیه و تحلیل شود ونسلی پس از نسلی با نکات تازه ای تکمیلش کنند و بدست نسل بعدی برساند . یک زمانی بود در این حوزه به مباحث معقول فلسفه و حکمت توجه چندانی نمی شد این اشتباه بود اما الان چندین سال است که مشاهده می کنیم یک حرکت معکوس شروع شده است واکثر طلاب با استعداد ، با ذوق، خوش فهم به سمت و سویی غیر از فقه و اصول حرکت می کنند ویکی از بهانه ها همین بود که می گویند آقا مگر ما چقدر مرجع تقلید می خواهیم . این حرکت خطرناکی است که حوزه ما به سمت و سویی برود که ما میان آینده متوجه بشویم فقیه زبده ی صاحب نظر در مسائل مختلف فقهی به تعداد زیاد نداشته باشیم . اگر طلبه ای پیش من بیاید و بگوید من ذوق فقه و اصول دارم ذوق معقول هم دارم کدام را انتخاب کنم به جرأت می توانم بگویم فقه و اصول . چون احساس می کنم الان در حوزه این بیشتر نیاز است ما در آن زمینه الان حتی برای سالیان آینده تقریبا من به الکفایه را داریم اما الان در رشته فقه و اصول نداریم یا کم داریم لهذا به همه طلاب مخصوصاً طلاب مدرسه فقهی امام محمد باقر _علیه السلام_ این عرض را دارم که با جدیت فراوان به فقه و فقاهت بپردازند و بدانند که اساس زندگی طلبگی ما همان طور که بزرگان ما فرموده اند همین است: فقه و فقاهت .

_ چه توصیه ای به طلاب مدرسه فقهی امام محمد باقر -علیه السلام-و همین طور به خانواده آنها دارید؟

اما طلاب عزیز مدرسه فقهی امام محمد باقر - علیه السلام- بنده این افتخار را دارم که تقریباً از روزهای اولیه شروع این مدرسه در خدمت طلاب این مدرسه بوده ام.

الان چندین سال است که مشاهده می کنیم یک حرکت معکوس شروع شده است واکثر طلاب با استعداد ، با ذوق، خوش فهم به سمت و سویی غیر از فقه و اصول حرکت می کنند ویکی از بهانه ها همین بود که می گویند آقا مگر ما چقدر مرجع تقلید می خواهیم .

این مؤسسه با نیت بسیار پاک و با انگیزه الهی تشکیل شده است وامکاناتی برای طلاب عزیز فراهم کرده است. به نظر می رسد اگر کسی بخواهد در رشته فقه و اصول متخصص بشود یکی از مکان هایی که امکانات خوبی در اختیار طلبه ها می گذارد و هدایت تحصیلی خوبی دارد همین مدرسه است چه در حد سطح و چه در حد خارج.این نعمت را قدر شناسی کنید «لئن شکرتم لازیدنکم» این راجع به مدرسه.

اما راجع به طلاب و خانواده های آنها ، یکی از اموری که طلبه باید به آن دقت کند بحث نظم در زندگی است اگر طلبه برنامه ریزی کند که کارهایش بانظم پیش برود هم می تواند به درس و بحثش برسد و هم به خانواده رسیدگی کند . هستند برخی از آقایانی که درس و بحث خوبی دارند اما چندان به خانواده نمی رسند که این مناسب نیست ، مخصوصاً در اوائل ازدواج که همسر بیشتر نیاز دارد که همسرش در کنار او باشد و با او هم صحبت باشد و این نیاز دارد به اینکه خود طلبه با سیاست کامل و برنامه ریزی دقیق هم به درس و بحث خودش برسد و هم به تفریح در کنار اعضای خانواده. در روزهای تعطیل کمتر استفاده علمی کند یک روایتی هست که بهترین درس برای ماست. در سیره ی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) نوشته اند ؛ وقتی به منزل می آمدن وقت خودشان را به سه بخش تقسیم میکردند یک بخش مخصوص عبادت یک بخش مخصوص مسائل خانواده و یک بخش هم مخصوص مسائل شخصی . اگر مدتی را که پیغمبر در منزل بوده کار فوق العاده ای به پیغمبر می رسید یک کسی می خواست ملاقات بکند کسی کاری داشت پیغمبر از اون ساعاتی که

که مخصوص به خودشان بود از اونها کم می کرد نه از عبادتشان کم می کرد و نه از ساعات مربوط به خانواده .

به خانواده طلاب هم این سفارش را می کنم که بالاخره زندگی طلبگی با زندگی افراد معمولی فرق دارد افراد معمولی شب که می آیند منزل یک روز رفته کار کرده است اما وقتی شب به خانه می آید دور زن و بچه اش می نشیند و کاری ندارد , اما یک طلبه هنگامی که شب به خانه برمی گردد و شب هم شب درسی ست در عین حالی که باید در کنار زن وبچه اش باشد باید فردا هم تدریس کند و یا مباحثه کند یا درس را به استاد خودش تحویل بدهد . یک سری تفریحات هست که در زندگی طلبگی شاید خود به خود کم بشود البته این دیگر طبیعی است. در مورد یک طلبه با استعداد و بافعالیت خانواده نیز باید یک مقدار ایثارگری کنند و یک مقداری از آن حقوقشان کم کنند تا آینده همسرشان تضمین شود و این همان جهادی ست که در روایات آمده است : جهاد المراه حسن التبعلل یعنی ببیند که شوهرش چه کاره است .وقتی این طلبه فردا می خواهد برای تبلیغ برود امشب باید چند ساعت مطالعه کند و نیاز به یک خانه ی آرام دارد که بتواند مطالعه اش را انجام دهد.

دومین سفارش من به خانواده های طلبه ها این است که به فکر تربیت فرزندان خودشان باشند چونکه آقا صبح تا عصر مشغول درس و بحث است کمتر بتواند از نزدیک با بچه ها معاشرت داشته باشد . به فکر تربیت بچه باشد واین مهم هم بیشتر به خانواده طلبه ها بر میگردد.

سفارش سوم هم این است که برای اینکه زندگی هماهنگ بشود, خانم طلبه ها هم یک مقداری اطلاعات دینی و حوزوی شان بالا برود چه در موسساتی که مربوط به خواهران است یا به صورت آزاد ؛چون این باعث میشود همدیگر را بهتر درک کنند باعث میشود در تربیت فرزندانشان نقش موثر تری داشته باشند.

- به عنوان آخرین سوال برای یک طلبه روزانه چند ساعت کار مفید علمی لازم و ضروری است؟

واقعش این است که یک ساعت دقیقی را نمی شود برای همه معیار قرار داد .چون بسته به اشخاص مختلف فرق می کند بعضی هستند که برای امرار معاششان یک مقدار کار های جنبی دارند طبیعتا ساعت کمتری می توانند کار مفید علمی انجام بدهند . ولی غیر از درس و بحث که سر جاش محفوظ است من گمان می کنم طلبه در شبانه روز کمتر از پنج ساعت نباید مطالعه کند .

- با تشکر از حضرتعالی که وقتتان را به ما دادید.



داستانهایی از علما

آقای حاج میرزا احمد کفائی از پدرش نقل می کرد که سید علی قزوینی از آخوند

می پرسد چه محمد کاظم آیا از جلوتر درس را می نویسی؟ پاسخ می دهند می روم

منزل و یادداشت می کنم می گوید اینها که اول یادداشت است اول مطالعه کن و فکر کن

بعد برو به درس. بعد از درس با مطالب تو موافق بود خب تأیید می شود و اگر

یادداشت داشت آن را می افزایی و اگر اختلافی بود با هر چه می گویند با تو موافق

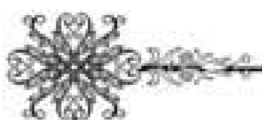
می کنی پاسخ تو را اخذ می کنی آخوند می گفت ولی من این کار را چنین

می کردم و خیلی در موجب موفقیت من شده است.

آقای حاج نورالله شاه آبادی (پدر ایشان هم فیلسوف بود و هم عارف و این گروه هم نوعا کم می شود که از شخصی تعریف کنند) شنیدم که اگر کسی می خواست به کفایه اشکال کند پدرم می گفت: تکو اشکال، بگو نفهمیدم. این چنین به مرحوم آخوند اعتقاد علمی داشت.

ایشان می گفت: چهل سال نه گوشت خوردم و نه آرزوی خوردن گوشت داشتم و تنها خوراک من فکر بود و با این زندگی راضی و قانع بودم و هیچ گاه نشد که سخنی یاد کنم که گمان کنند از زندگانی خود ناراضی هستم. پولی برای خرید یک شمع به من می دادند ولی من در تاریکی می گذرانیدم و آن پول را به فقیرتر از خودم می دادم و شب ها کتاب خود را برداشته به ..... مدرسه می رفتم تا در برابر چراغ .. مطالعه کنم. طلاب هیچ اعتنایی به من نمی کردند مگر معدودی که مانند خود من یا فقیرتر از من بودند.

خواب من از شش ساعت بیشتر نبود و چون با شکم خالی، خواب آدم عمیق نمی شود، بیشتر شب ها را بیدار بودم و با ستارگان آسمان مصاحبت و مسامرت داشتم و در این احوال به خاطرم می گذشت که امیرالمومنین علی علیه السلام نیز بیشتر شب ها را به این نشان می گذرانید. من با همه تنگدستی و بیچارگی احساس می کردم که فکر من به عالمی بلندتر پرواز می کند و قوه ای است که روح مرا به خود جذب می کند و شاید این روح و طینت و ملیتم بود. سی سال تمام، داغ نان تنها تاتخور من بود.




شب رفتم پای درس آخوند خراسانی برای سیاحت نه برای چیز فهمی و استفاده. چون من از اول که به عتبات آمدم داعیه ی مخصوصی نداشتم بلکه غرض سیر درآفاق و انفس بود و تسلیم بودن در ... خدا و پیشامدهای روزگار.

وقتی که به درس گوش دادم و بایانات سحرآمیز آخوند از راه گوش سلسله .... عقل من گردید، از خواب غفلت بیدار کرد مرا، که افسوس که عمر را تلف کردم و درس نخواندم. هر مطلبی که بیان کرد، همچون آفتاب بر من روشن می شد و ... دیگری را نیز روشن می ساخت.

آیت الله آقا نجفی قوچانی/ سفرهای سه گانه از اسفار اربعه/ صفحه ۲۵۱



فن آوری



غلامرضا احسنی

طلبه سال چهارم درس خارج - مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام

آشنایی با نرم افزار درایه النور

درایة النور، نخستین نرم‌افزار تخصصی رجالی شیعه است که متن کامل ۳۸ جلد کتاب رجالی و ۵۵ جلد کتاب حدیثی با بررسی تمام اسناد آنها را در بر دارد.

بخش اسناد نرم افزار کتب اربعه الکافی و من لا یحضره الفقیه وتهذیب الأحکام و استبصار و کتاب وسائل الشیعة را شامل است

مهم ترین امکانات و قابلیت‌های اختصاصی اسناد :

- بازسازی دقیق اسنادی که مشکلاتی از قبیل تعلیق، تحویل، عطف، ضمیر و.. دارند.
- ارزیابی اسناد کتاب‌ها از جهات: «صحیح، موثق، معتبر، مهمل، ضعیف» و «متصل، مرفوع، مرسل، موقوف» و «عادی، تعلیق، تحویل، عطف، ضمیر، تذییل، اشاره»
- شناسایی راویان از طریق فهرست عناوین معیار، عناوین اصلی و با مشخصه: توصیف، اساتید، شاگردان، طبقه، ترجمه، سند و به صورت نوشتاری و نموداری
- امکان فهرست‌سازی از عناوین معیار و عناوین اصلی

آشنایی با برخی از اصطلاحات نرم افزار :

با نگه داشتن نشانگر موس بر اسم راوی در قسمت اسناد باز سازی شده توصیف مختصری از راوی نمایان می شود که در بر دارنده اصطلاحات خاصی است که به برخی از انها و وجه به کار گیری آنها اشاره می شود.

صحیح المذهب ظاهرا

در مواردی به کار می رود که تصریحی به صحت مذهب راوی در کتب رجال نشده است اما به یکی از این دو بیان صحت مذهب راوی استفاده می شود

۱. یا کلمه ثقه در اصطلاح رجالیون صحت مذهب را نیز شامل است



۲. یا از عدم ذکر فساد مذهب در مورد شخصی و اکتفا به تعبیر ثقه با اینکه رجالیون فساد مذهب را نیز ذکر می کردند استفاده صحت مذهب می شود

هر یک از دو بیان شواهدی دارد که از این مختصر خارج است

مثال:

در بخش توصیف و ریز موضوع توصیف در کتب رجال بیشتر راویان به این کلام بر می خوریم { امامی صحیح المذهب ظا هرا } که نکته این تعبیر همین بیانی است که در نحوه استفاده مذهب بیان شد

ثقه علی الظاهر

در موردی به کار می رود که در خصوص آن راوی عبارت یا عباراتی در کتب رجال وجود دارد که از آن استفاده توثیق می شود هر چند نص در توثیق نیست .

مثال :

۱. هیثم بن ابی مسروق :

نجاشی در ترجمه او می گوید :

۱۱۷۵ – هیثم بن أبی مسروق أبو محمد و اسم أبی مسروق عبد الله النهدی کوفی قریب الأمر

رجال‌النجاشی ص : ۴۳۷

و کشی می گوید :

فی أبی مسروق و ابنه الهیثم

۶۹۶ – حمدویه قال: لأبی مسروق ابن یقال له سمعت أصحابی یذکرونهما بخیر کلاهما فاضلان.

رجال‌الکشی ص : ۳۷۲

که از این دو عبارت استفاده توثیق شده است با اینکه احتمال دارد قریب الامر در کلام نجاشی در مورد ابی مسروق باشد و هم چنین صراحت در توثیق ندارد .

۲. علی بن اسماعیل المیثمی :
نجاشی در ترجمه او می گوید :
۶۶۱ - علی بن إسماعیل بن شعیب
بن میثم بن یحیی التمار أبو الحسن مولی بنی أسد کوفی سکن البصرة و کان من وجوه المتکلمین من أصحابنا کلم أبا الهذیل و النظام. رجال‌النجاشی ص : ۲۵۱
از تعبیر وجه که برخی آن را صرف مدح دانسته اند استفاده توثیق شده است زیرا شان اصلی رجالیون جرح و تعدیل است و وجه در این فضا وثاقتی بالاتر از حد متعارف را می رساند .
۳. علی بن اسماعیل بن عمار الصیرفی و بشر بن اسماعیل الصیرفی /
نجاشی در ترجمه اسحاق بن عمار می گوید :
.... و ابنا أخیه علی بن إسماعیل و بشر بن إسماعیل کانا من وجوه من روی الحدیث.
رجال‌النجاشی ص : ۷۱
که از تعبیر وجه استفاده توثیق شده است
ثقه علی التحقیق
توثیقات وارده در رجال بر دو نحو است ۱. توثیقات خاصه : توثیقات رجالیون در کتب رجال و نقل توثیق از ثقات و یا مدحی که مستلزم توثیق باشد در کلمات معصومین ۲. توثیقات عامه : قواعدی که به واسطه ان توثیق افرادی استفاده می شود بدون انکه به فرد خاصی نظر داشته باشد
ثقه علی التحقیق عمدتا ناظر به توثیقات عامه ای است که مورد پذیرش حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی دام ظله می باشد که به برخی از انها اشاره می شود
۱. روایت من لا یرووی و لا یرسل الا عمن یوثق به :
شیخ در العده می فرمایند :
و إذا کان أحد الراویین مسندا و الآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فإن کان ممن یعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، و لأجل ذلک سوت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر ، و صفوان بن یحیی [، و أحمد بن محمد بن أبی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون [إلا عمن«»یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم. العدة، ج ۱، صفحه ۱۵۴
از این عبارت استفاده می شود که روایت این سه نفر از شخصی نشانه وثاقت اوست هر چند به شهادت شیخ عده ای دیگر نیز این خصوصیت را دارند اما به علت عدم شناخت انها به همین سه نفر اکتفا شده است بله جعفر بن بشیر نیز به شهادت نجاشی فقط از ثقات نقل می کند ایشان در ترجمه جعفر بن بشیر می فرمایند :
۳۰۴ - جعفر بن بشیر أبو محمد البجلی الوشاء من زهاد أصحابنا و عبادهم و نساکهم و کان ثقة و له مسجد بالکوفة باق فی بجیلة إلی الیوم و أنا و کثیر من أصحابنا إذا وردنا الکوفة نصلی فیه مع المساجد التی یرغب فی الصلاة فیها و مات جعفر رحمه الله بالأبواء سنة ثمان و مائتین کان أبو العباس بن نوح یقول: کان یلقب فقحة العلم روی عن الثقات و رووا عنه.
رجال‌النجاشی ص : ۱۱۹ باب الجیم
از روی عن الثقات این مطلب استفاده می شود پس روایت او از شخص مجهول نشانه وثاقت اوست .
نمونه های این توثیق در برنامه درایه النور :
۱. الحسن بن السری الکاتب الکرخی
سند :
التهذیب/۲/۲۸۴ [۱۱۳۵/۳۷/۱] : () عن محمد بن علی بن محبوب[ضمیر] عن محمد بن الحسین عن

جعفر بن بشیر عن الحسن بن السری عن أبی عبد الله ع قال

۲. النعمان الرازی

سند :

التهذیب/۲/۶۲ [۲۲۰/۱۳/۱] : () سعد عن محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر عن نعمان الرازی قال سمعت أبا عبد الله ع یقول

التهذیب/۲/۲۷۹ [۱۱۰۷/۹/۱] : () عن محمد بن علی بن محبوب[ضمیر] عن محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر عن نعمان الرازی قال سمعت أبا عبد الله ع و سأله أبو عبیدة الحذاء... قال

۳. محمد بن حکیم الخثعمی

سند:

الکافی/۳/۵۲۲: أحمد بن إدریس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن یحیی عن محمد بن حکیم عن خالد بن الحجاج الکرخی قال سألت أبا عبد الله ع... فقال

الکافی/۳/۵۲۲ : محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن یحیی عن محمد بن حکیم عن خالد بن الحجاج الکرخی قال سألت أبا عبد الله ع... فقال

الکافی/۱/۵۶: علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن محمد بن حکیم قال قلت ل أبی الحسن موسی ع جعلت فداک... فقال

الکافی/۱/۱۵۴ : عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن محمد بن حکیم عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر ع یقول

۴. المفضل بن صالح أبو جمیلة

با انکه نجاشی در ترجمه جابر بن یزید می گوید :

روی عنه جماعة غمز فیهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب رجال‌النجاشی ص : ۱۲۸

اما نقل بزنطی و صفوان از مفضل بن صالح یکی از نشانه های توثیق اوست .

سند:

الکافی/۳/۵۱ [۹/۱] : محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن أبی نصر عن أبی جمیلة عن أبی الحسن الأول ع قال

الکافی/۳/۱۱۲ [۵/۱] : عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد بن أبی نصر عن أبی جمیلة عن جابر عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص

الکافی/۶/۵۳۱ [۷/۱] : عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبی عبد الله عن أبیه عن صفوان بن یحیی عن أبی جمیلة عن حمید الصیرفی عن أبی عبد الله ع قال

و موارد بیشمار دیگری از این دست

دومین توثیق عام أکثار اجلاء از راوی مجهول الوثاقه است که نوعی توثیق عملی شمرده می شود .

نمونه :

۱. سعدان بن مسلم العامری

أحمد بن إسحاق که از اجلاء است از او بیش از سی مورد نقل دارد و بیش ترین روایات او از سعدان است که همین نشانه اعتماد احمد بن اسحاق به سعدان می باشد .

سند:

الکافی/۱/۳۳ [۹/۱] : () الحسین بن محمد عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاویة بن عمار قال قلت ل أبی عبد الله ع... قال

الکافی/۱/۴۶۸ [۴/۱] : () ابن بابویه الحسین بن محمد بن عامر عن أحمد بن إسحاق بن سعد عن



سعدان بن مسلم عن أبی عمارة عن رجل عن أبی عبد الله ع قال لما كان فی اللیلة التی وعد فیها علی بن الحسین ع قال
محمد بن عیسی نیز از سعدان روایاتی دارد
سند:
التهذیب/۱/۳۵۲ [۱۰۴۴/۷/۱] : () عن محمد بن علی بن محبوب[ضمیر] عن محمد بن عیسی عن سعدان عن حكم عن رجل عن أبی عبد الله ع قال قلت له... قال
التهذیب/۱/۳۷۴ [۱۱۴۷/۵/۱] : () عن محمد بن علی بن محبوب[ضمیر] عن محمد بن عیسی عن سعدان بن مسلم قال كنت فی الحمام ...
حسن بن محبوب هم از سعدان روایت دارد
سند:
الكافی/۳/۵۰۱ [۱۴/۲] : () عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبی عبد الله[تعلیق] عن الحسن بن محبوب عن سعدان بن مسلم عن أبی عبد الله ع
الكافی/۵/۳۱۵ [۴۷/۱] : () عدة من أصحابنا[تعلیق] عن سهل بن زیاد[ضمیر] عن ابن محبوب عن سعدان عن معاویة بن عمار قال قال أبو عبد الله ع
۲. یاسین الضریر الزیات البصری
محمد بن عیسی بن عبید كه از جمع بین كلمات در مورد او جلالتش ثابت می شود از او حدود بیست نقل دارد .
سند:
الكافی/۲/۶۲۹ [۹/۱] : () عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن یاسین الضریر عن حریز عن زرارة قال قال ه ع
الكافی/۴/۴۱۳ [۱/۱] : () محمد بن یحیی و غیره عن محمد بن أحمد عن محمد بن عیسی عن یاسین الضریر عن حریز بن عبد الله عن محمد بن مسلم قال سألت ه ع... قال
موارد توثیق به اكثار و هم چنین شیخ اجازه بودن در نرم افزار فراوانی زیادی دارد كه برای نمونه به همین دو مثال اكتفا می شود .



جدول قرآنی

افقی

۱ - ﴿يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم ..... فاتبعني أهدك صراطا سويا﴾ - ﴿هذان خصمان اختصموا في ربهم فالذين كفروا ..... لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤوسهم الحميم﴾

۲ - ﴿إن يوم الفصل كان .....﴾ - ﴿ألم .. كيف فعل ربك بعاد﴾

۳ - ﴿إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في ..الخياط وكذلك نجزي المجرمين﴾ - ﴿قالوا ...... عنه آباءنا وإنا لفاعلون﴾

۴ - ﴿... سائل بعذاب واقع﴾ - ﴿بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبدا وزين ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السوء وكنتم قوما.....﴾

۵ - ﴿حتى إذا .... قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين﴾

۶ - ﴿ذلك ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرنه الله إن الله .... غفور﴾ - ﴿واستبقا الباب وقدت قميصه من ... وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا إلا أن يسجن أو عذاب أليم﴾

۷ - ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو ...... وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ - ﴿قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم .... بغيا﴾

۸ - ﴿يرثني ويرث من .... يعقوب واجعله رب رضيا﴾ - ﴿وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن .....﴾

۹ - ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين .... الله والله مع الصابرين﴾ - ﴿وما أظن الساعة قائمة ولئن ...... إلى ربي لأجدن خيرا منها منقلبا﴾

عمودی

۱ - ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن ..... بخير فهو على كل شيء قدير﴾ - ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن .....﴾

۲ - ﴿قال ذلك بيني وبينك .... الأجلين قضيت فلا عدوان علي والله على ما نقول وكيل﴾ - ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا إن كادت لتبدي به .... أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين﴾

۳ - ﴿وقهم السيئات ومن .... السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم﴾ - ﴿ولو شاء ربك .... الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾

۴ - ﴿إن الأبرار يشربون من ....كان مزاجها كافورا﴾ - ﴿..... الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض أو يأتيهم العذاب من حيث لا يشعرون﴾

۵ - ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وجعلوا لله شركاء قل سموهم أم ..... بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل ومن يضلل الله فما له من هاد﴾

۶ - ﴿إن ..... كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين﴾ - ﴿وما أسألكم عليه من ..... إن أجري إلا على رب العالمين﴾

۷ - ﴿فلما أن ..... أن يبطش بالذي هو عدو لهما قال يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس إن تريد إلا أن تكون جبارا في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين﴾ - ﴿....كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير﴾

۸ - ﴿فلما ..... عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ - ﴿اركض برجلك هذا مغتسل .... وشراب﴾

۹ - ﴿ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ..... أيمان بعد أيمانهم واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ - ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم ..... من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾

۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	
				■			○		۱
		■							۲
						■			۳
■					■	○			۴
	■						■		۵
			■			○		■	۶
		■						○	۷
○	○					■			۸
				■	○				۹

پس از اتمام جدول که تماما مستخرج از آیات قرآن است از پشت سرهم قرار دادن حروف دایره دار ، نام یکی از سوره های قرآن به دست می آید که رمز جدول را تشکیل می دهد .

به یک نفر از کسانی که پاسخ جدول و نیز رمز آن را برای دفتر مجله ارسال نمایند به قید قرعه جایزه ای تقدیم خواهد شد .

توضیح: پس از اتمام حل این جدول - که انتهای هر پاسخ ، ابتدای پاسخ سوال بعدی است - از پشت سرهم قرار دادن حروف دایره دار نام « پنج تن از فقهای بزرگوار شیعه » به دست می آید که رمز جدول را تشکیل می دهد .

۱ - به شکّ خود نباید اعتنا کند ۲ - کتاب مهمی از « ابن قولویه » شاگرد مرحوم کلینی و استاد شیخ مفید ۳ - « ... جزء » و قید « خارجی » ۴ - منع از وجود شیء دارای مقتضی ۵ - اثر مهم شیخ صدوق در باب فلشفه احکام ۶ - صاحب اثر «کنز الفوائد» در فقه استدلالی متوفای ۷۵۴ ق ۷ - نویسنده کتاب « الجامع للشرائع» در فقه فتوایی متوفای ۶۸۹ و یا ۶۹۰ ق ۸ - ملازمه میان حکم شرعی و وصف در وجود و عدم ۹ - شاگرد سید بحرالعلوم و استاد شیخ انصاری که اثر «عوائد الایام فی مهمات ادله الاحکام » از ایشان است ۱۰ - از قواعد باب ضمان: ما ... بضحیحه ... بفاسده ۱۱ - عمل مستحب را گویند ۱۲ - شکل خاص حاصل از نحوه چینش حروف و حرکات یا کلکات تشکیل دهنده جملات ۱۳ - عدم ذکر صورت های مختلف یک مسأله هنگام بیان حکم که دلیل عام بودن آن حکم می باشد ۱۴ - نوعی مباهله و نفرین طرفینی میان زن و شوهر که از کتب فقهی بخش ایقاعات است ۱۵ - کتابی از فقیه و متکلم بزرگ قرن ۴و ۵ « سیدمرتضی» در فقه استدلالی تطبیقی ۱۶ - مشروز بودن « امر به مهم» به ترک « امر به اهم » در اجتماع دو امرِ فعلی ۱۷ - عدم تمامیت اجزاء و شرایط در عبادت یا معامله ۱۸ - یکی از مواردی که در صورت رسیدن به نصاب خود ، پرداخت خمس را به دنبال دارد ۱۹ - آن مقدار از مال که زکات بر آن واجب می شود ۲۰ - تأخیر آن از وقت حاجت قبیح است ۲۱ - اصولیین مقتقدند «غلبه » موجب انصراف نیست و لذا لفظ مطلق بر فرد .... هم اطلاق می شود ۲۲ - صاحب کتاب « فقه القرآن فی آیات الاحکام » که در موضوع خود نخستین اثر در میان شیعه محسوب می شود ۲۳ - اعتقاد جازم نسبت به یک چیز که در مبحث استصحاب بسیار از آن صحبت می شود. ۲۴ - در باب استصحاب : .. حقیقی یعنی رفع هیئت اتصالی ۲۵ - در مورد یک امر وجودی ، به نقیض عدم یا ترک آن گفته می شود ۲۶ - از حیوانات دریایی که خوردن گوشت آن جایز است ۲۷ - به « تحبیس العین و اطلاق المنفعه » گفته می شود ۲۸ - شاگرد شیخ بهایی و استاد مجلسی دوم که کتاب معروف « وافی » از ایشان است ۲۹ - ... بالرضاع ما ... بالنسب ۳۰ - چیزی که جلوی تأثیر مقتضی را می گیرد ۳۱ - ستر آن در هنگام نماز واجب است ۳۲ - فهماندن معنای یک کلمه در ضمن کلمه دیگر ۳۳ - لفظ دارای ظهور در یک معنا بدون احتمال خلاف ۳۴ - به همراه « ذباحه » از ابواب کتب فقهی به شمار می رو.د ۳۵ - از ابواب کتب فقهی به معنای « جرایم مالی در برابر ارتکاب جنایات » ۳۶ - از علایم حقیقت به معنای « سبقت یک معنا به ذهن شنونده لفظ بدون قرینه »۳۷ - هم نوع « معاوضی » و هم نوع « قرضی » آن حرام است ۳۸ - کتابی در شرح مختصر نافع در فقه استدلالی تألیف « جمال الدین احمد حلی » متوفای ۸۴۱ ق ۳۹ - رابطه بین دو مفهوم که « یکی به همه مصادیق دیگری صدق می کند و دیگری فقط بر پاره ای از مصادیق اولی صادق است » ۴۰ - قیدی که شارع ، آن را برای مقید ، لحاظ کرده است به گونه ای که شرعا امتثال تکلیف ، بدون آن ممکن نیست ۴۱ - از ارکانِ استصحاب ، داشتن آن است ۴۲ - قرینه خارج کننده لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی ۴۳ - تعداد اشراط سعی و طواف ۴۴ - در صورتی که واجب از عناوین قصدیه باشد ، قصد آن شرط است ۴۵ - مقصم عناوینی مثل « خون» ، «سگ» ، « خوک»، « بول »، و « غائط » ۴۶ - از اصطلاحات باب بیع در مقابل « تسلیم» ۴۷ - یکی از مباحث مهم اصولی ، مشروط بودن امر به آن به ترکِ « امر به اهم » در اجتماع دو امر فعلی است ۴۸ - شرطی که از وجود مشروط ، تأخّر زمانی دارد ۴۹ - از اقسام حدّ زنا که در صورت زنای مرد محصن یا زن محصنه جاری شود ۵۰ - حیوان پاک که فضله آن نجس است ۵۱ - امر وجودی دخیل در تأثیر علت برای ایجاد مشروط

جدول تخصصی ((اطلاعات فقهی و اصولی))

به دو نفر از کسانی که پاسخ صحیح جدول و نیز رمز آن را برای دفتر مجله ارسال نمایند به قید قرعه جوائزی تقدیم خواهد شد .

نظر سنجی

لطفا نظر خود را راجع به این مطالب بنویسید:

	عنوان	عالی	خیلی خوب	خوب	متوسط	ضعیف	خیلی ضعیف	توضیحات
۱	طرح روی جلد							
۲	سرمقاله							
۳	حرمت و حیل ربا							
۴	اصحاب اجماع و مشایخ ثلاثه							
۵	تشبه الرجل بالمرأه							
۶	مصاحبه							
۷	داستانهایی از علما							
۸	آشنایی با درایه النور							
۹	جدول قرآنی							
۱۰	جدول فقهی اصولی							
۱۱	صفحه آرایی							
۱۲	ارزیابی کلی از مجله							
۱۳	موارد دیگر							

نکته،پیشنهاد،توصیه:..

....

....

....

....

....

....

....